جمعية تونس الفتاة ومؤسسة كونراد أديناور

حركة الإصلاح في تونس

1934-1837

أعمال ملتقى يوم 19 نوفمبر 2016 بتونس العاصمة

تنسيق:
حمزة عمر

نسخة الكترونية غير موافقة للمطبوع

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها جمعية تونس الفتاة أو مؤسسة كونراد أديناور

تقديم

حمزة عمر[1]

كان احتكاك العالم العربي بالغرب، المتفوّق علميا واقتصاديا وفكريا، في أوائل القرن التاسع عشر باعثا على طرح السؤال: "لماذا تخلّف العرب وتقدّم غيرهم؟". وقد كان ذلك بداية ما اصطلح على تسميته بعصر النهضة العربية، الذي عرف انتاجا فكريا غزيرا، حيث تعدّدت المؤلفات التي أثارت، ولا يزال بعضها يثير، جدلا كبيرا.

في هذا السياق، عرفت البلاد التونسية منذ عهد أحمد باي الأوّل (1837-1855) جملة من الإصلاحات التي تركت أثرها بعمق على المجتمع لعلّ أبرزها تأسيس المدرسة العسكرية ببارادو (1840) وإلغاء الرق (1846). وتواصلت هذه الإصلاحات في عهود من خلفوه لتتوّج، على المستوى السياسي، بإصدار عهد الأمان (1857) وقانون الدولة (1861) الذي يعتبر أوّل دستور في العالم العربي.

ولم تتوقّف حركة الإصلاح مع قدوم الاستعمار، ولعلّ من أبرز ما ميّزها أنّها كانت شاملة لكلّ المجالات، ففضلا عن المجال السياسي الذي أدخل

[1] عضو مؤسس لجمعية تونس الفتاة

ظهور حركة تونس الفتاة ديناميكية جديدة عليه، كانت الزيتونة مهدا لمحاولات لتجديد الفكر الديني، رغم أنّها كانت فقدت في ذلك الوقت احتكارها للمجال التعليمي بعد إحداث المدرسة الصادقية. كما عرف الخطاب عن المرأة تطوّرا كبيرا لدى روّاد الإصلاح بلغ ذروته لدى الطاهر الحدّاد، الذي عاصر مرحلة مزدهرة من الحراك الأدبي.

ولئن حظيت حركة الإصلاح هذه بالاحتفاء في عصرنا الحالي، إلى حدّ أنّ اتجاهات سياسية مختلفة وحتّى متناقضة تزعم تبنّي إرثها، فإنّ الجانب النقدي ظلّ غائبا في خصوص تقييمها. فعلى الرغم من كلّ مكاسبها، فقد كانت لها مواضع قصور عديدة جعلت أثرها محدودا.

اخترنا تحديد عصر الإصلاح بتاريخين رمزيين: من بداية حكم المشير الأوّل أحمد باي سنة 1837، إلى 1934 تاريخ إحداث الحزب الحر الدستوري الجديد الذي كان عنوان مرحلة جديدة في العمل السياسي، إضافة إلى تمايزه في خلفيته الفكرية مع ما سبقه من حركات.

يندرج ملتقى "حركة الإصلاح في تونس (1837-1934)" الذي نظّمته جمعية تونس الفتاة ومؤسسة كونراد أديناور في 19 نوفمبر 2016 في نطاق الخطة الاستراتيجية للجمعية المعنونة "لنبدأ بالتصالح مع ذواتنا"، ولا يمكن أن يتمّ هذا التصالح إلّا من خلال قراءة متأنية لمراحل تاريخنا بعين ناقدة...

إصلاح التعليم في تونس بين الزيتونة والصادقية

د. أحمد الطويلي[2]

كان جامع الزيتونة معقلا من معاقل الفكر والعلم ضد التخلف العلمي والتدهور الثقافي والتحجر الفكري في العهد العثماني، وضد الانبتات الحضاري، وضياع الهوية العربية الإسلامية في عهد الحماية الفرنسية على تونس، وقد تخرج من منهج التعليم بجامع الزيتونة، منذ القرن الثاني للهجرة أعلام كبار أمثال ابن عرفة وابن خلدون في العهد الحفصي وأمثال إسماعيل التميمي وعمر المحجوب وأحمد بن أبي الضياف ومحمد السنوسي ومحمد بيرم الخامس ومحمد النخلي وسالم بوحاجب والخضر حسين ومحمد الطاهر ابن عاشور وابنه الفاضل في العهد الحسيني، وقد كان لهؤلاء دور كبير في إصلاح التعليم الزيتوني، وكانوا من أركان النهضة الفكرية والحركة الإصلاحية بالبلاد التونسية. فقد نقل علماء جامع الزيتونة العلوم الإسلامية للأجيال من تفسير وحديث وفقه والعلوم اللسانية من نحو وبلاغة وأدب عبر الزمان، وتخرج علماء تولوا القضاء والإفتاء والتدريس والخطابة والعدالة وغيرها من الخطط.

[2] أستاذ التعليم العالي في اللغة والآداب العربية والحضارة الإسلامية بالجامعة التونسية

لكن التعليم الزيتوني بقي مختلا غير منتظم، ولم يكن له قانون يضبطه، ويحدد برامجه، وأوقات التدريس فيه، ومراتب مدرسيه، ورواتبهم وتلامذتهم، ومراقبة التدريس، وينظم الإدارة، ودام ذلك إلى القرن التاسع عشر، فلم يبدأ تنظيمه إلا في عهد أحمد باي المشير الأول (تولى الحكم سنة 1837- ت 1855)، الذي أصدر منشورا سنة 1842 يحدد فيه خطط الأساتذة (15 مالكية و15 حنفية) والراتب اليومي للأستاذ مقابل إلقاء درسين في أي فن وفي أي وقت من النهار، ويضبط العطل، وهي يوما الخميس والجمعة وشهر رمضان وأيام العيدين، ومراقبة المدرسين بهيئة متكونة من شيخي الإسلام الحنفي والمالكي، والقاضيين الحنفي والمالكي، يأتون بالتداول كل يوم لمراقبة الحضور، وضبط بيت المال الذي خصص بأكمله لجامع الزيتونة، خاصة تنظيم انتداب الأساتذة في حال شغور خطة مدرس من الثلاثين مدرسا وذلك بالانتخاب أو بالامتحان.

وزوّد أحمد باي الجامع بمكتبة مهمة بفضل الإهداءات المختلفة لكن لم يتناول منشوره الذي سمي بالمعلقة، لتعليقه بالجامع، برامج التدريس مواد وكتبا وتنظيما للدروس، ويجب انتظار 18 سنة كي يقع الاهتمام بإصلاح التعليم بجامع الزيتونة إصلاحا جذريا.

فقد أصدر محمد الصادق باي (تولى الحكم 1859- ت1882) منشورا يوم 27 سبتمبر 1870 بمبادرة من خير الدين يقضي بتكليف أربعة من مشايخ الزيتونة لتقديم تقارير عن حالة التعليم بالجامع وهم الشيخ محمد العزيز بوعتور والجنرال حسين العضد الأيمن لخير الدين والمؤرخ أحمد بن أبي الضياف ومحمد البكوش المستشار بالوزارة الكبرى، ولنا فقط التقريران

اللذان كتبهما محمد العزيز بوعتور والجنرال حسين عن المدرسين والتدريس بالجامع والمكتبة والموظفين.[3]

لقد أراد خير الدين الاطلاع على حالة التعليم الزيتوني من جميع جوانبه وواقعه ليتخذ القرار المفيد لإصلاحه، فبينما يقرر الشيخ بوعتور أن كل شيء على ما يرام وأن " المفيدين والمستفيدين على ما يسرّ من الإقبال على العلم الشريف والاعتناء به، وأن كل الطلبة قليلون بالنسبة إلى الدروس والمدرسين."[4] وأن الدروس "هي جملة صالحة" وتقع في أوقاتها، ومتعاقبة أثناء النهار، و"أن كل مدرس موف بما اشترط عليه من الدروس بمقتضى الحبُس وأن كثيرا منهم (أي المدرسين) متطوع بالزيادة على ذلك." فإن الجنرال حسين قدم تقريرا واقعيا سلبيا عن أحوال التعليم بجامع الزيتونة، فقد لاحظ قلة الطلبة، وسأل بعض الشيوخ عن ذلك فأجيب بأن كل ذلك معتاد عند دخول الصيف لذهاب الطلبة إلى بلدانهم وإلى سواحل البحر، ولاحظ غياب نظارة الجامع، وعندما سأل عنهم أجيب بأن رئيسهم شيخ الإسلام مريض وأن القضاة المكلفين بالمراقبة معفون من الدروس لانشغالهم بفصل النوازل. وانتقد غياب درس التفسير في البرنامج قائلا: "كان من الواجب على أحدكم أن يقرئ التفسير إذ لا يحسن أن يخلو الجامع الأعظم من درس في التفسير، فلاحظ له أحدهم أنهم يدرسون كتابا في البلاغة يعين على التفسير بعد ختمه، فأجابهم بأن الصواب التوجه مباشرة

---

[3] أحمد الطويلي، *التسامح والإصلاح في فكر المصلحين التونسيين*، تونس، 2005، ص167 219، انظر فيه التقريرين والتعريف بالكتب التي كانت تدرس بالجامع ومؤلفيها في مختلف المواد. وانظر كتاب نفس المؤلف: *الجنرال حسين حياته وآثاره*، تونس، 1994، ص ص88- 100، وص ص 201- 212.

[4] نفسه، ص183.

إلى التفسير وتعلم العلوم ذاتها لا عبر الشروح. وعاب عليهم تدريس النحو في كثير من الكتب (11كتابا) وأن مادته صارت متغلبة على الدروس، إذ يدرس النحو مائة درس في اليوم، فيزيد درسه على نصف الدروس وقال:"فما نحن والحالة هذه إلا كمن يأكل الملح بالطعام لا الطعام بالملح."

وانتقد الجنرال حسين في تقريره كثرة التآليف التي تدرس في غالب الفنون والعلوم وعددها في التقرير 46 كتابا منها 13 في الفقه و11 في النحو و4 في البلاغة و4 في التوحيد وثلاثة في التوحيد وثلاثة في الحديث وإثنان في التجويد وكذلك في المنطق والفرائض. ودعا الجنرال حسين أن تتكفل طائفة من العلماء بتأليف رسالة في كيفية التعليم وأن يكون لكل مدرس عشرون تلميذا.

واستشهد بقول ابن خلدون "إنه مما أضر بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التآليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم، وتعدد طرقها، ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك."[5] وقوله أيضا:"إن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعلم."[6]

لكن المهم في هذا التقرير أن الجنرال حسين العضد الأيمن لخير الدين، والمفكر الكبير المتفتح على الحضارة الغربية لاحظ صعوبة الإصلاح في الجامع في يوم أو شهر أو سنة وختم التقرير بقوله: "الواجب الآن الشروع في مبادئ التحسن والسير عليها."

---

[5] ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت، ص. 587
[6] نفسه، ص. 588

وكشف هذا التقرير تدهور التعليم بجامع الزيتونة والسبب الأصلي "أن طبائع من الآباء توارثها الأبناء" ولا يمكن الإصلاح إلا تدريجيا، مما دفع خير الدين و الجنرال حسين وزير المعارف وثلة من المصلحين من مشايخ الزيتونة إلى التفكير في إنشاء مؤسسة عصرية للتعليم هي المدرسة الصادقية التي صدر قانونها في 13 جانفي 1875 والغاية من تأسيسها تعليم العلوم الرياضية من جبر ومقابلة وهندسة، وتدريس اللغات (التركية والفرنسية والإيطالية)، وتعليم القرآن والعلوم الشرعية والخط وحفظ المتون. والجديد في قانون الصادقية إقراء النصوص مباشرة والتخلي عن الشروح والحواشي، واعتماد سماع التلامذة في أسئلتهم لتنشيطهم وترغيبهم في اقتناء العلوم، وينصّ القانون أيضا على التربية الأخلاقية وإجلال الأساتذة والاستماع إليهم.

وقد ساهم مشايخ الزيتونة مساهمة فعلية في إنشاء المدرسة الصادقية تأسيسا وتدريسا وضبطا للمواد التدريسية، وكان لهم دور كبير في الإصلاح في القرن التاسع عشر مع خير الدين إذ كانوا ضمن العصبة الإصلاحية التي يترأسها، نذكر منهم محمود قابادو ومحمد بيرم الخامس وأحمد بن أبي الضياف ومحمد بن عثمان السنوسي مع خريجي معهد باردو للعلوم الحربية منهم الجنرالات حسين ورستم ورشيد، كان لهم جميعا الصدى الواسع والأثر البعيد في النهضة بتونس. لقد ناصر علماء الزيتونة خير الدين في تطبيق برنامجه الإصلاحي، وعين منهم علماء بإدارات حكومته منهم بيرم الخامس الذي تولى إدارة جمعية الأوقاف، ومحمد السنوسي الذي تولى إدارة المطبعة الرسمية وجريدة الرائد التونسي، وساهم علماء الزيتونة في

بلورة الحياة الفكرية والسياسية بالبلاد التونسية ودعوا شعرا ونثرا الناس إلى أن يثقوا في رجال الإصلاح وناضلوا ضد الجمود الفكري، وضد المشايخ الذين عرفوا بالتحفظ ضد كل مشروع حديث، وقام عدد من المشايخ بإدخال أبنائهم للمدرسة الصادقية. [7] ومنهم من ساهم في تحرير كتاب خير الدين "أقوم المسالك لمعرفة أحوال الممالك" مثل سالم بوحاجب.

وقد تلقى خير الدين رسائل من عدد من علماء الزيتونة تمجده وتنوه بالصادقية خاصة المفتيين أحمد بن الخوجة المفتي الحنفي والشاذلي بن صالح المفتي المالكي الذي لاحظ أن تلامذة الصادقية يحفظون القرآن والمتون من نحو وتجويد وفقه وتوحيد، وأصول الفقه والتجويد وكذلك يتميزون في الجغرافيا والحساب واللغتين التركية والفرنسية. [8]

ومن المشايخ الذين بعثوا رسائل تنويه وتمجيد إلى محمد العربي زروق مدير المدرسة الشيخ محمد البشير بن الخوجة الذي أعجب بتكوين خريجي الصادقية في المسائل الفقهية وفي مختلف العلوم مع صغر السن، ونوه الشيخ مصطفى رضوان في خطبته، وقد حضر الامتحان، بترتيل تلامذة الصادقية للقرآن الكريم بفن وتجويد، وحفظهم للمتون العلمية وإجادتهم لعلم النحو بما فيه من المسائل العويصة والمشاكل الدقيقة وبعلمهم للغتين التركية والفرنسية، وقد امتحنهم خير الدين بنفسه في اللغات، ومهارتهم في الرياضيات وعلم الجغرافيا، ومدح ما عمله خير الدين في إصداره قانون

---

[7] Charles André Julien, « Colons Français et Jeunes Tunisiens (1882 1912) », *Revue Française d'Histoire d'Outre-mer*, Tome 54, 1967, p110.

[8] أحمد الطويلي، *الصادقية: الوزير خير الدين مؤسسا ومحمد العربي زروق مديرا*، تونس، 2006، ص50.

الجامع وتكوينه لمكتبة الصادقية بالجامع الأعظم، وتنظيمه للمطالعة بالمكتبة العبدلية، وزيادته لمرتبات المدرسين وتنظيمه للإدارة وما يخص المتعلمين ومواد التعليم.[9] وأصدر محمد الصادق باي في نفس السنة من تأسيس الصادقية قانونا بمبادرة من خير الدين، سمي بالقانون الصادقي، يتعلق بإصلاح التعليم الزيتوني.[10] صدر في 18 ذي القعدة 26/1292ديسمبر 1975، ويضم 67 فصلا في خمسة أبواب:

- الباب الأول في الفنون التي تقرأ والكتب التي تدرّس في تلك الفنون وفي مراتبها وما يتعلق بها.
- الباب الثاني في أحوال المشايخ المدرسين وكيفية التدريس ونصائح بيداغوجية.
- الباب الثالث في أحوال التلامذة وما يلزمهم من الآداب والحفظ للمتون والتوقير للمشايخ والسؤال بلطف الخ
- الباب الرابع في أعمال المشايخ النظار.
- الباب الخامس في أحوال الكتب ووكلائها وإعارتها.

وقد حرر هذا القانون لجنة برئاسة خير الدين وعضوية المشايخ محمد العزيز بوعتور وزير القلم وأحمد بن الخوجة المفتي الحنفي ومحمد الطاهر النيفر القاضي المالكي والشيخ عمر ابن الشيخ وأحمد الورتاني ومصطفى رضوان ومحمد بيرم الخامس ومحمد العربي زروق. [11] وكان خير الدين

---

[9] نفسه، ص. 90

[10] طبع القانون بالمطبعة التونسية في 27 صفحة أواخر سنة 1292، بعنوان: ترتيب جامع الزيتونة

قال للجنة: "أنتم نخبة الجامع فالمراد أن تضبطوا لنا الأساليب التي تحققتم منها النفع في مدة قراءتكم وإقرائكم."[12]

وقد أحدث خير الدين مكتبة بجامع الزيتونة وسماها بالصادقية وأحيا المكتبة العبدلية ونظم فيها المطالعة وكانت كتبها عرضة للتلف والضياع، وأقبل الناس على المكتبتين إقبالا كبيرا[13]، وزوّد خير الدين المكتبة بكتبه وكتب آخرين أهدوها لمكتبة الجامع.

لكن أمر التعليم بقي على حاله في التدهور، وأدرك أنصار خير الدين من خريجي الصادقية أن الجامع لا يقوم بما يحتاجه الطلبة من العلوم العصرية، إذ كان مقتصرا على تعليم العلوم الشرعية واللغوية، فتضافرت جهود النخبتين من الصادقية والزيتونة لترميم الخلل وسد النقص وتكميل التعليم الزيتوني مما يحتاجه الطالب من العلوم العصرية واللغات الأوربية فأنشؤوا المدرسة الخلدونية في 22 ديسمبر 1896 لهذه الغاية.[14]

أنشئت بمبادرة من البشير صفر، وتولى إدارتها بالانتخاب محمد القروي ثم تلاه البشير صفر ثم محمد الأصرم. وكانت الدروس تلقى فيها مساء من

---

[11] محمد الطاهر ابن عاشور، *أليس الصبح بقريب*،الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1967، ص96.

[12] نفسه، ص96.

[13] محمد بيرم الخامس، *صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار*، ج1، تحقيق علي بن الطاهر الشنوفي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، تونس، 1999، ص 123.

[14] انظر عن الخلدونية: أحمد الطويلي، *في الثقافة وإثبات الذات*، تونس، 2013، ص ص72 -75.

الساعة الخامسة والنصف إلى الثامنة ليلا[15] لئلا تزاحم ساعات التدريس فيها دروس التعليم بالزيتونة، وافتتح الخلدونية الشيخ سالم بوحاجب بخطبة حث فيها الطلبة الزيتونيين على الإقبال على العلوم العصرية بالخلدونية، وبين فوائد العلوم الصحيحة على المجتمع والدين، وقال:" إن العلوم المشار إليها.. نجدها ترجع لحفظ الأمور التي اتفقت الشرائع على وجوب المحافظة عليها، أعني الدين والبدن والعرض والمال." وذكر أن الدين يحفظ بالمعارف الدنيوية إذ أنه لا يستقيم إلا بالدنيا، وحث التلامذة على الإقبال على مكتبتها التي تحتوي على كتب ليست في مكتبة الجامع مشيرا إلى أن بعضهم "تشمئز نفوسهم من مخالفة المعتاد أو يتحاشون أن تتعلم الأولاد علما لا تعرفه الآباء والأجداد." [16]

ونذكر من مشاهير أساتذة الخلدونية الذين ألقوا فيها محاضرات المشايخ محمد النخلي ومحمد الطاهر ابن عاشور ومحمد الخضر حسين وأبو القاسم الشابي، وقد خصص الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور صفحات للخلدونية بين فيها دورها في إصلاح التعليم الزيتوني ملاحظا أن أكثر التلامذة أعرضوا عنها ولم يقبلوا عليها إلا حين تقرر تغيير برنامج شهادة التطويع وإدخال أسئلة الجغرافيا والتاريخ والحساب والمساحة فيه، فقد اكتشف تلامذة الزيتونة إذاك الفيزياء والكيمياء والتاريخ الطبيعي ودرسوا اللغة

---

[15] انظر توفيق السبعي، "الخلدونية مؤسسة ومعهدا"، *الملحق الثقافي لجريدة الحرية*، 4 سبتمبر 2008. ويذكر أن تلامذة الخلدونية كانوا يدرسون فيها بالإضافة إلى الفرنسية والإيطالية والإنكليزية الأدب الفرنسي والعلوم الطبيعية والفيزيائية كالبصريات والكهرباء وعلوم الحركة، الديناميك والجيولوجيا والحساب والجبر وعلم المثلثات والهندسة السطحية والفضائية وعلم الهيئة ومبادئ الفلك والجغرافيا والتاريخ والأدب العربي.

[16] محمد الطاهر ابن عاشور، الكتاب المذكور، ص110، وضمن كتابه خطاب سالم بوحاجب: ص ص103- 112.

الفرنسية وتحصلوا على شهادات الخلدونية التي مكنتهم من العمل في الوزارات ولنا إحصائيات تقر بنجاح 113 طالبا تحصلوا على شهادات في سنة 1906، وفي هذه السنة زاول التعلم بها 156 طالبا، وطالع بمكتبتها النفيسة 4896، وقد انتدب مديرها أشهر علماء الزيتونة للتدريس فيها.[17]

ولنا إحصائيات أيضا بالنسبة إلى من كان يحضر الدروس بالخلدونية في الثلاثينيات من القرن العشرين: ففي الرياضيات 123، والهندسة 66، والطبيعيات 44 والكيمياء 44، والنبات 29، والتاريخ 107، والجغرافيا 112، والإنشاء 150، والفرنسية 170، ومسك الدفاتر 35.

وإثر تكوين الخلدونية تشكلت لجنة باقتراح من المقيم العام الفرنسي ريني ميللي René Millet لتنقيح ترتيب التعليم بجامع الزيتونة بتنظيم الدروس في المستويات الثلاثة، الابتدائي والثانوي والعالي.[18] وتغيير أسلوب التدريس من غير "سرد للكتب وإعرابها وذكر الخلافات فيها وما أشبه ذلك." مما يشوش على الطلبة فلا يمكنهم من الفهم أو تحصيل العلم، لكن مشايخ اللجنة كتبوا تقريرا رفضوا به المقترحات الإصلاحية ذاكرين أن الأمة الإسلامية محتاجة إلى معرفة كل العلوم الشرعية"التي هي متسعة جدا لا يفي بالاستيلاء عليها العمر الطويل، وإن العلوم الشرعية "لا تقبل المزاحمة من الفنون التي لا مساس لها بالعلوم الشرعية ورسائلها: وقالوا إن العلوم العصرية المقترحة "تعوق عن الحصول عن الدرجة الكافية في التبحر منها والتضلع من فنونها" وانتقد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

[17] Charles André Julien, Article précité, p .120.
[18] محمد الطاهر ابن عاشور، الكتاب المذكور، ص ص136- 144.

رفض اللجنة للمقترحات المقدمة وقال "تلقاها شيوخ جامع الزيتونة بسوء الظن وتخيلوا أنها شرك نصب ليبطل به تعليم العلوم الإسلامية... فصمموا على معارضته بتاتا بكل قواهم وتلك عادة عرفوا بها، يغلقون باب المباحثة ويقاومون كل طلب للإصلاح ولو كان صوابا." [19]

وقال الوزير الأكبر إذاك حين تلقى تقريرهم مجيبا المقيم العام: "أرجعوا تعليم جامع الزيتونة إلى نظارة المشايخ الأربعة وخلوا بينهم وبين الجامع." فصار جامع الزيتونة وإدارته تابعة مباشرة للوزير الأكبر، وحذفت مسؤولية وزارة المعارف وإدارة العلوم التي كان يرأسها لوي ماشوال.

ويفصل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور القول في نظام الدروس في جامع الزيتونة فيما يخص التلامذة ومواد الامتحانات والعطل وحضور المشايخ وغيابهم، ومواضيع الدروس ومدرسيها، والكتب التي تدرس، وينتقد بحزن وأسى هذا النظام قائلا: "تبدلت العصور وتقدمت العلوم وطارت الأمم ونحن قعيدو علومنا وكتبنا، كلما أحسسنا بنبأة التقدم والرقي وتغيير الأحوال استمسكنا بقديمنا وصفدنا أبوابنا، فإنك لتنظر الرجل وهو ابن القرن الرابع عشر فتحسه في معارفه وعلمه وتفكيره من أهل القرن التاسع أو العاشر."[20]

كان المدرس يدرّس ما يروق له من الكتب ويقرر ما يختار من المسائل إذ كان التعليم اختياريا لا إلزاميا، والأوقات غير مضبوطة، والبرنامج غير

[19] نفسه، ص144.
[20] نفسه، ص 160.

مضبوط.[21] وأطنب الشيخ ابن عاشور في تصوير الواقع الزيتوني إذاك من جميع النواحي، وأرجع أسباب فساد النظام التعليمي إلى "فساد المدرسين وفساد التآليف."[22] وتهاون النظّار بأمر التعليم "لا يستمعون إلى الدروس ولا يشعرون بأحوال التلامذة."[23] ويصوّر الشيخ حال بعض المدرسين فيقول باستياء:" من العار الكبير أن نرى كثيرا ممن ينتصب لتعليم النشأة تعجبك أجسامهم وتبهجك بزتهم وتعظّم صورهم، ولكن ما بينك وبين أن ترمقهم بضدّ ذلك وتعاشرهم أو تجادلهم فترى تلك الهياكل العظيمة فارغة من الفضيلة ومكارم الأخلاق والمروءة."[24]

وتأسست جمعية قدماء الصادقية في 23 ديسمبر 1905 بمبادرة من علي باش حانبة غايتها دعم الحياة العلمية والثقافية بتونس، ومؤازرة معهد الخلدونية في دروسها لتلامذة الزيتونة، ومن برامج الجمعية إلقاء دروس عمومية في المساء في التاريخ والجغرافيا وعلم الاجتماع والاقتصاد السياسي والفيزياء والكيمياء والعلوم الطبيعية.[25] وتنظيم دروس في النحو واللغة العربية والأدب وإنشاء مكتبة مفتوحة للجميع، وقامت بمحاضرات أسبوعية يعقبها نقاش. وكان لجمعية قدماء الصادقية تأثير كبير في الوسط

---

[21] نفسه، ص120.
[22] نفسه، ص115.
[23] نفسه، ص118.
[24] نفسه، ص124.
[25] أحمد الطويلي، *الصادقية: الوزير خير الدين مؤسسا ومحمد العربي زروق مديرا*، تونس، 2006، ص35.

الزيتوني، ونظمت محاضرات حتى داخل المدن حول الرياضة والموسيقى والخمر والمنتوجات الفلاحية والصناعية والأمراض الجنسية.[26]

وتأسست عقب هذه الجمعية جمعية تلامذة جامع الزيتونة برئاسة الشيخ محمد رضوان، من أعضائها محمد الخضر حسين ومحمد الطاهر ابن عاشور، وكان اجتماع التأسيس بقاعة الخلدونية، ثم استقال منها الأساتذة وكوّنوا جمعية أخرى باسم "الجمعية الزيتونية" تضم أشهر الأساتذة الزيتونيين منهم محمد الطاهر ابن عاشور رئيسا ومحمد رضوان ومحمد النخلي ومحمد الخضر حسين والطاهر النيفر أعضاء مع آخرين. وقد ذيّل محمد الطاهر ابن عاشور كتابه "أليس الصبح بقريب؟" بالحملة الصحفية الشديدة التي شنت على نظام التعليم بجامع الزيتونة.[27] وهجوم كثير من الجرائد في أوائل القرن العشرين على الخلل الكبير الموجود بالجامع، مثل جريدة الحاضرة التي نشرت سلسلة من المقالات انتقدت فيها أحوال التعليم ونظام الامتحان ومثل جريدة إظهار الحق في عدد ديسمبر 1905 والتي انتقدت "كسل المدرسين وتقصيرهم في ترقية مدارك التلامذة وتطويل مدة قراءة الكتب" ومثل "الزهرة" و"الصواب" و"المزعج" التي نشرت مقالات سنة 1906 في انتقاد المدرسين وفساد التعليم وجمود التلامذة،[28] ولنا إحصائيات وردت في كتاب لوي ماشوال "التعليم العمومي بتونس" (بالفرنسية)[29] عن عدد الدروس وجملتها 580 درسا يقوم بها 110 شيخا

---

[26] Charles André Julien, Article précité.

[27] محمد الطاهر ابن عاشور، الكتاب المذكور، ص48.

[28] نفسه، ص 249.

[29] Louis Machuel, *L'enseignement public en Tunisie,* Imprimerie rapide, Tunis, 1906. p.218.

مدرسا وهي 170 درسا في النحو، 140 في الفقه المالكي، 65 في التجويد، 37 في المنطق، 32 في البلاغة، 32 في الفقه الحنفي، 30 في التوحيد، 15 في الفرائض، 12 في الحديث، 10 في الحساب، (ويلاحظ ماشوال عن هذه المادة أنه ليس هناك تطبيق لها ولا أدوات بيداغوجية) ودرسان في الخط، أما التفسير فدرس واحد وكذلك الأدب والعروض والتاريخ أي تراجم الرجال.

ومما يؤخذ على التعليم الزيتوني بالجامع خلو التدريس من النقد إذ يوصي القانون الصادقي التلامذة بأن لا يناقشوا أثناء الدرس اللهم إلا في آخره إن احتاج الطالب إلى إلقاء أسئلة حول موضوع الدرس، ويعتمد الطلبة عموما على الحفظ من الكتب المدرّسة.

وتلقى الدروس خلال خمسة أيام من يوم السبت إلى يوم الأربعاء وتتعطل يوما الخميس والجمعة، وعدد التلامذة بالزيتونة سنة 1905: 901 تلميذا عمرهم من 16 إلى ثلاثين سنة يتوزعون كما يلي: 194 من العاصمة، 152 من الساحل، 134 من الوطن القبلي، 18 من جزيرة جربة، والبقية من سائر أنحاء البلاد.[30]

وما عدا الطلبة الذين يقطنون في العاصمة فالبقية يسكنون في المدارس وعددها 22 مدرسة تحتوي على 450 غرفة، يسكنها 438 تلميذا، ويذكر ماشوال حالهم التعيس.[31]

---

[30] Ibid, p. 222.
[31] Ibid, p. 222-223.

وتواصلت محاولات إصلاح التعليم بجامع الزيتونة فأصدر محمد الناصر باي قانون 1912/1330 ، وهو يتكون من خمسة أبواب:

- الباب الأول في الفنون التي تقرأ بالجامع الأعظم.
- الباب الثاني في أحوال المشايخ والمدرسين: 31 مدرسا من الطبقة الأولى، 13 مدرسا من الطبقة الثانية، و44 من المدرسين المتطوعين بعد إذن من النظار، وكيف يدرّسون.
- الباب الثالث في أحوال التلامذة وما يدرّسون ودفاتر دراستهم وترغيبهم في الحفظ والعرض وأسئلتهم للمشايخ بلطف وآداب.
- الباب الرابع في أعمال المشايخ النظار.
- الباب الخامس في أحوال الكتب ووكلائها وما يتعلق بذلك.

ووقعت محاولات أخرى للإصلاح سنتي 1925 و1933 بإضافة جملة من العلوم الرياضية والعلوم العصرية وجعلها إجبارية، وفي سنة 1951 أحدثت الشعبة العصرية التي دامت إلى أن ألغي التعليم الزيتوني مع توحيد التعليم إثر الاستقلال.

والخلاصة إن التعليم الزيتوني بالجامع كان قاصرا كما يقول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، وعاجزا عن تكوين "قادة للأمة في دينها ودنياها." [32] وإنشاء أرقى أصناف الناس[33] وإن مناهجه عقيمة قد أكل عليها الدهر وشرب، يزاولها مشايخ "كان معنى العلم عندهم هو سعة المحفوظات سواء من علوم الشريعة أو من العلوم العربية فلا يعتبر العالم عالما ما لم يكن

[32] محمد الطاهر ابن عاشور، الكتاب المذكور، ص8.
[33] نفسه، ص9.

كثير الحفظ، وليس العلم عندهم إلا الحفظ." [34] ولا يشتغلون إلا بتتبع المباحثات اللفظية[35]، وتقتصر الكتب المدرسية على الشروح والحواشي والملخصات والمتون المعقدة التي يجب أن تحفظ للتقدم إلى الامتحان، ويلزم الطلاب باستظهارها لكونها زينة العالم. [36]

ويصف الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة في كتابه "شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور"[37] حالة التعليم بجامع الزيتونة في النصف الأول من القرن العشرين ويذكر "الواقع المر والوضع السيء الذي انتهى إليه ذلك المركز العلمي الجليل جامع الزيتونة، والدهشة مما حل بأهله من غفلة ونكوص (..) فلا المناهج محددة، ولا الكتب مقررة، ولا الأوقات معينة، ولا المدرسون مراقبون، ولا المتطوعون قائمون بما التزموا به من حصص الدرس، فالانسياب مستشر، والفوضى مسيطرة على كل شيء، وطلاب العلم بهذا المعهد متفاوتو الأعمار، متمايزو المذاهب والاستعدادات. ومما يزيد الوضع سوءا الغفلة عن تنظيم درجات التعليم وإعطاء كل مرتبة من المراتب ما تحتاجه من عناية (..) فقد أهملت التمارين التطبيقية في عامة الدروس حتى بالمرحلة الابتدائية، وترتب على ذلك ضعف الملكات اللسانية، وقلة التحصيل، وخلا التعليم من المواد التربوية، وعري مما يفيد التلامذة إطلاعا على أحوال الأمم وارتباطا بواقع الحياة خارج جدران الجامع، وجمدت المعارف لدى هؤلاء فلم يتجاوزوا ما

---

[34] نفسه، ص51.
[35] نفسه، ص41.
[36] محمد الحبيب ابن الخوجة، *شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور*، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004، ص209.
[37] نفسه، ج1، ص201 202.

ورد منها بالكتب من آراء وتقريرات لاستظهارهم إياها بغير نظر ولا تمييز ولا نقد حتى في المرتبة العالية من التعليم أو القريبة منها، وقصرت الهمم عند ذوي الكفاءات عن التأليف، وبقي جميعهم مقيدا في مواد الدراسة بمصنفات وكتب مرت على تأليفها وتصنيفها قرون فتحجرت العقول وتعطلت آلة التدبر والتفكير."[38]

[38] انظر عن التعليم الزيتوني وتطوره إضافة إلى كتب الهوامش:

- المختار العياشي، *البيئة الزيتونية 1910 1945*، تعريب حمادي الساحلي، دار التركي للنشر، تونس، 1990.
- علي الزيدي، *تاريخ النظام التربوي للشعبة العصرية الزيتونية (1951 1965)*، تونس، 1986.
- الطاهر الحداد، *التعليم الاسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة*، الدار التونسية للنشر، تونس، 1981.
- كتاب جماعي: *حول الزيتونة، الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي*، أعمال الندوة الدولية الحادية عشرة، جامعة منوبة، منشورات المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، تونس، 2003.
- كتاب جماعي: *الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور وقضايا تجديد الفكر الديني وتحديث المجتمعات الإسلامية*، وقائع ندوة علمية دولية، منشورات وزارة الشؤون الدينية، تونس، 2010.

الإصلاح والتجديد في تونس الحديثة

قراءة في جهود الشيخ محمد النخلي التجديدية

د. احميده النيفر[39]

أولا :شهادة دالَّة

لعل أفضل من يقدم مؤشرا مميزا لما بذلته تونس الحديثة من جهود الإصلاح هو شخصية فرنسية نافذة مسؤولة عن التعليم والثقافة في مطلع القرن العشرين. أصدر برنار روا- الكاتب العام للحكومة التونسية[40]- شهادة دالة يقول فيها "توجد في العالم الإسلامي حركة فكرية تلفت النظر وتدعو للتأمل، رغم أنها لم تبلغ بعد مستوى الحوار الحر إنما اقتصرت على الخلافات في مسائل جزئية. وهو ما يعبر عنه الكُتّاب المصريون الذين تصل كتاباتهم إلى تونس مثيرة عددا من علمائنا. وقد بلغتني عريضتان لبعض علماء تونس يطلبون فيهما منع دخول مجلة المنار المصرية الى البلاد وتحجير صدور "السعادة العظمى".

---

[39] أستاذ بجامعة الزيتونة ورئيس رابطة تونس للثقافة والتعدد

[40] برنار روا **Bernard Roy** (1845 1919) الكاتب العام للحكومة التونسية يعدّ الشخص الثاني بعد المقيم العام الفرنسي من حيث أهميته السياسية في الإدارة الفرنسية الحامية لتونس.

نقف بهذه الشهادة عند قضيتين محوريتين تتصلان برسم تضاريس متعلقة الإصلاح والتجديد في تونس الحديثة.

هناك من جهة أولى حياة فكرية بما يعنيه هذا الحقل من سعي لبناء نظرية يفهم على أساسها الواقع والماضي لكنه يظل سعيا غير ناضج ليصبح منطلقا لحوار حقيقي.

ما تفيده الشهادة أن هذه الحياة الفكرية على محدوديتها أنتجت حوارا يسمح للفكر الديني أن يجد لنفسه سندا آخر يخرج بهذا الفكر من دائرة التراث والتكرار إلى طور التساؤل مساهما بذلك في بلوغ رهان جديد لمجتمعه.

هذا ما ساهمت فيه الكتابات الوافدة من مصر على تونس والتي أثارت حفيظة بعض علماء تونس فطالبوا السلط الفرنسية الحاكمة منع دخول مجلة المنار المصرية خشية أن يصيب العاصمة الإفريقية ما أصاب المركزين الإسلاميين، اسطنبول والقاهرة، من تحولات ميّزت القرن التاسع عشر.

ما تعنيه هذه المساعي المناوئة من دلالات متصلة الإصلاح والتجديد في تونس الحديثة هو أن الثقافة الإسلامية كانت تحمل، وما زالت، في داخلها صراعا لا يجوز التغاضي عنه، فهي ليست كُـلاّ أصمّ وروحا واحدة منغلقة. مع ذلك فإن أصوات نعي الحضارة العربية الإسلامية ما تزال متعالية ومُهمِّشة ومنكرة لهذا التنوّع الثقافي والفكري الداخلي. هي بذلك تدفع إلى الاعتقاد بأنه ليس أمامنا إلاّ أحد مسلكين: عدوانية يائسة إزاء الآخر أو تماهٍ خائب معه. هما مسلكان لرهان يائس لا ينتهي إلا إلى انهيار الشعوب والمجتمعات.

ثانيا : في معالم مقاربة الإصلاح

تعتبر مجلة السعادة العظمى، المجلة التونسية الأولى التي دشّنت خطابا إصلاحيا إسلاميا بما عالجته من قضايا علمية ودينية [41]. أدار المجلة محمد الخضر بن حسين الطالب بالجامع الأعظم وساعده في الكتابة والنشر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور المدرس بالجامع الأعظم. صدر العدد الأول منها بتاريخ 1322/1/16 الموافق لـ : 4/2/ 1904 وقد تحدد خطها من خلال جملة من القيم والمبادي التي نوجزها فيما يلي:

-"العلم أساس ترفع عليه قواعد السعادة ولا تنفتح كنوزه إلاّ بتدقيق النظر ممن تصدى للإفادة والاستفادة...(إن) العقل الذي يقدّر الأشياء حق قدرها ويسير بمعيار التدبّر والإنصاف بُعدَ غورها فلا ينسج إلاّ على منوالها ولا يرسم حركاتِه إلا على أشكالها باستفراغ الوسع بالسعي وراء نتائجها العظام"[42].

- اتجهت محاور اهتمام المجلة إلى أصول الشريعة وفروعها وصناعة اللغة العربية بأنواعها بما يوفر للمتعلم كُنهَ الإعجاز. ذلك هو مسلك التحرر من قيد الحَجر والبقاء عالة على غيره وروي عن ابن عباس أنه قال "في القرآن علم لا يسع أحدا جهلُه، علمٌ تعرفه العرب، وعلمٌ تعرفه العلماء، وعلمٌ لا يعلمه إلا الله وهذا تقسيم القرآن بحسب انقسام الناس فيه..."[43].

---

[41] مجلة نصف شهرية صدر منها واحد وعشرون عددا، راجع خزينة الحكومة التونسية صندوق 531/ملف 127 حيث نجد التقييم التالي للمجلة بعد انقطاعها : أدارها طالب بالجامع الأعظم. توقف عن نشرها عند تعيينه قاضيا في بنزرت كان قد ساعده في النشر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور حفيد الوزير الأوّل والمدرس بالجامع الأعظم. كان هدفهما تأسيس مجلة دينية إصلاحية على شاكلة المنار التي كانت تحظى بعناية المثقفين في تونس.

[42] السعادة العظمى، عدد 1 و2، ص 6

43 نفسه

- يقصد التشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية على وجه يستقيم بها نظامها وهذا يستدعي إرشادَ المكلَّفين إلى حكمِ كل ما عسى أن يعرض لهم من الوقائع ومن ثم أخذت الشريعة بالاحتياط الكافي لتعميم الأحكام فنصّت على بعض الجزئيات ليقاس عليها ما يشاركها في علل أحكامها وأفصحت عن كليات تدخل تحت ظلّها سائر ما لم يفصَّل حكمه تفصيلا ولوَّحت بذلك إلى أنظار المجتهدين (...) أما من استكمل شروطَه (الاجتهاد) المقررة في الأصول فلا يسوغ له المقام في حوزة التقليد ودعوى أن باب الاجتهاد مغلق"[44].

من هذه المعالم التي تميز بها خطاب " السعادة العظمى" تتأكد طروحات الفكر الإصلاحي منذ ظهوره في الثلث الثاني من القرن التاسع عشر في أقطار السلطنة العثمانية والأقطار التابعة لها واستتب له الأمر أواخر القرن التاسع عشر.

ظلت طروحات التيار الإصلاحي شديدة التأثير حتى العقد الثالث من القرن العشرين. كان انطلاق الإصلاحية من تحالف موضوعي مع رجال عصر التنظيمات العثمانية بقصد: 1* إقامة منظومة جديدة تستوعب المتغيرات العالمية ثم تركزت: 2* عبر مواجهة لفقهاء التقليد ومؤسساتهم التعليمية والقضائية ونقد للفكر الذي تستند عليه. هذا بالإضافة إلى: 3* مقاومة معلنة للتصوّف الطرقي وما ارتبط به من معتقدات تقديسية للأولياء.

44 نفسه، ص 11

لهذا كان الشيخ محمد عبده أحد أبرز رواد التيار الإصلاحي يعرّف الإصلاح بقوله : " هو تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى واعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترُدَّ من شططه وتقلل من خلْطه وخبطه لتتم كلمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني"[45]. كان منطلق الإصلاحية في فكرها السياسي والحضاري من سؤال: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟ لذلك فأوّل ما يميز الإصلاح هو الحرصُ على استيعاب إيجابيات الآخر.

في نفس هذا التوجه قدّم رفاعة الطهطاوي أطروحة "المنافع العمومية" بينما ركّز خير الدين على أطروحة "التنظيمات" فكانوا بذلك يقومون بفصل نظري وعملي بين الثقافة الغربية ومبتكراتها التقنية من جهة وبين السياسات الغربية تجاه العالم الإسلامي من جهة ثانية.

مؤدى هذا هو اعتبار الإصلاحيين الحضارةَ الغربية حضارة عالمية ولا بدّ من الإفادة من منتجاتها في كل المجالات. كان الهدف من هذا التوجه الجامع الوصول إلى ندية يمكن بها مواجهة السياسات الغربية المعادية للمسلمين.

لكن أحداث العقدين الأولين للقرن العشرين وما صاحبهما من هيمنة على البلاد الإسلامية والإطاحة بالسلطنة العثمانية واقتسام الأقطار التي كانت تابعة لها جعلت التفرقة بين السياسي من جهة والثقافي الحضاري من جهة أخرى غير مقبولة.

45 محمد عمارة، *تجديد الفكر الإسلامي عند محمد عبده ومدرسته*، القاهرة، 1980.

ما أعاق التيار الإصلاحي برز في المجال السياسي والاجتماعي واستبعاده عن مشروع الدولة الحديثة القومية كما حصل في تركيا الحديثة أو القطرية الوطنية في البلاد العربية. ذلك أن هذه الدول لم تكن تبحث عن مشروعيتها في مصادر إسلامية سواء أعلنت تلك الدول مواقف عدائية من الإسلام وتراثه أو استخدمت إسلاما تراثيا مُزيحةً بذلك الفكر الإصلاحي جانبا. هذا الاستبعاد للتوجه الإصلاحي سيدفع بالجهود التجديدية إلى الضمور وبالفكر إلى التراجع إلى مواقف محافظة ودفاعية تمجيدية لا تتمكن أن تبلور طروحات مواكبة للمستجدات الفكرية والثقافية والسياسية.

نجم عن هذه الإعاقة عدم تطور التيار الإصلاحي الذي لم يتوصل إلى مواقف نقدية من الفكر السابق له الذي كان منخرطا فيه ولما أنتجه من المعارف وما اعتاده من طرق ومناهج. لذلك كان عموم الإصلاحيين يعتمدون آلية القياس وهو منهج لا يمكِّن المنظومة الفكرية من أن تستعيد فاعليتها وقدرتها على الإنتاج المبدع للمعاني الجديدة والمتجددة. هو منهج لا يفرّق بين التجدد الناتج عن التحول دون وعي والتجديد القائم على فعالية واعية يقوم بها المجتمع من أجل تحقق تحوّل تاريخي يقوم على خطة واعية.

هذا ما جعل التيار الإصلاحي قاصرا عن الوعي التاريخي، فهو لم يدرك أن كل منطومة فكرية معرضة للتقادم التاريخي. وهو في ذلك قد ورث من الفكر التراثي هذا القصور الفكري وهو عدم إدراك أنه يريد أن ينتمي إلى عالم فكري لم يعد له وجود. هذا القصور ضخّم من مفهوم البدعة معتبرا كل إضافة خيانةٌ للهوية والتاريخ.

ثالثا: عوائق التجديد

ما استقر عليه رأي الإصلاحيين هو اعترافهم الواضح بتأخر العالم الإسلامي وإدراك عجز بنيته الثقافية على مواجهة اللحظة التاريخية. ذلك مكّنهم من استساغة الأفكار العصرية لكن مع حفز العقول للوقوف ضد هيمنة الغرب السياسية. من هذا الموقف "القَلِق" يمكن أن ندرك سبب عدم تمكن التيار الإصلاحي من تقديم إجابات تجديدية للتحديات الأوروبية في الفكر والعلم.

يتطلب هذا الوضع التمعن في المشهد العربيّ الإسلاميّ وما تميزت به جهود التيار الإصلاحي الوطنيّ ذي المضامين السياسيّة والاجتماعيّة والتربويّة وأحيانا الدينيّة والتي برزت منذ القرن 19م في كلّ من تونس ومصر وبلاد الشام خاصّة. الإشكال هو أن هذه الجهود بما كانت تحمله من توجهات واعدة في مستوى المقاربة التجديدية سرعان ما طُويت أو هُمِّشَتْ. لقد أفسحت المجال لحركات التحرّر ومقاومة الموجة الاستعماريّة التي أفضت في أغلب بلدان العالم العربيّ إلى ميلاد دول وطنيّة رهانها الأسمى مكافحة الجهل والمرض وتحسين ظروف العيش لملايين الناس.

لقد غدا شعار"اللحاق بركب الحضارة" أو "الارتقاء إلى مصافّ الدول المتقدّمة"شعارا جامعا ضمن برنامج سياسيّ اجتماعي واحد يتلخّص في بناء دولة وطنيّة تقوم على تحقيق مستلزمات الشعار مع اختيار ثقافي واحد وهو التوفيق بين التراث العربي الإسلامي من جهة ومكتسبات الحضارة الغربيّة الصاعدة من جهة أخرى.

صار السؤال هو "كيف ننهض؟" ولم يكن يَطرَحُ بأيّ أدوات ينبغي تحقيق المشروع المميز للنهوض؟ لذا كان الاقتصار على توفيق بين التراث والحداثة و الموازنة بين الإسلام وقيمه من ناحية والغرب وقيمه من ناحية أخرى.

هذا ما أعاق مباشرة قضايا التجديد لأنها تستلزم بناء فكر يستعيد تجارب الماضي بشقيه الأهلي والوافد وفق منظور تشخيصي نقدي للوقوف على حدود نجاح تلك التجارب وإخفاقها. هو مسعى يهدف إلى بناء مغاير قائم على أسس ورؤى موضوعيّة قادرة على الارتفاع بالتجربة الفكريّة نحو آفاق أرحب وأجرأة أكثر فاعليّة.

التجديد بذلك يقتضي إعادة التأسيس المتواصل المبني على علاقة جدلية بين الذاتية والعالمية والأنا والآخر، هو تحويل الثقافة المحلية إلى إبداعٍ للحداثة والاندراج في ثقافة عالمية بالمعنى التعددي للكلمة.

هي مقاربة اعتمدتها كل الأمم والشعوب والثقافات حين تعود إلى الأصول محوّلة حقبة من الحقب التاريخية لمنظومة من المنظومات الفكرية أو الاجتماعية إلى حقبة كلاسيكية أي نسقا نموذجيا وبالتالي مرجعيا بما يمكنها من الآليات الأساسية للتجديد.

الأهم في هذه العودة هو أنه إعادة تفسير مفاهيم النموذج الأصلي في ضوء معطيات العصر القائم وتفجير طاقات ذلك النموذج بإظهار ما يحتويه من إمكانات وتنوعات وطاقات على التوظيف المتعدد.

مؤدى هذه الإعادة هو تركيز إطار السياق التاريخي والحضاري العام الذي يمثله أو يُشرّع له التجديد. وهذا يعني أن كل نموذج سواء كان منظومة

فكرية أو اجتماعية هو منوال أي نمط أول يمكن أن نَشتَقَّ منه طبعات وأشكالا متعددة تحتفظ بالهيكل العام أو المخطط ولكنها تتنوع في وظائفها أو فيما تقوم به من وظائف حسب الحاجات والتوظيفات المطلوبة وحسب الظروف المتغيرة.

بهذا تتنوع الجهود التجديدية إذ يكون بعضها ذا طابع تأسيسيّ شامل وبعضها تحليلي جزئي وبعضها منهجي نقدي وكُلُّها لاقت عنتا من الجانب السياسي خاصة ومن جانب قوى الاتباع رغم ما أكدته وتؤكده مسألة الإسلام في العصر الحديث والمعاصر والآني.

رابعا: النخلي في الزمن الصعب

في ضوء هذا التشخيص يتعيّن تناول جهود الشيخ محمد النخلي (1869-1924) أحد أبرز رموز التوجه التجديدي النقدي بتونس وأحد العاملين بكفاءة من أجل اكساب مؤسسة الزيتونة التعليمية مرجعية جديدة معرفيا واجتماعيا. حرص على ذلك في دروسه وكتاباته ومحاضراته ومواقفه في مرحلة مفصلية من مراحل تطور المجتمع والنخب في تونس. لذلك ليس من المبالغة عَدُّ النخلي من صنف الرجال "الشهداء" الذين يسعون بشهادتهم على عصرهم ومعاصريهم منح قدر أكبر من الحياة لواقعهم ولمرجعيتهم الثقافية.

ماذا ينبغي أن نحتفظ عن محمد النخلي في الجانب الشخصي وفي الجانب الحضاري والسياسي الذي واكب حياته؟

أبرز معالم هذه السيرة الخاصة والسياق المضطرب التي تتنزل فيها جهود الشيخ النخلي يمكن تحديدها فيما يلي:

1869-1286 *ولادة محمد النخلي القيرواني.

1875-1292 صدور القانون الخيري المنظم للدراسة بالجامع الأعظم.

1878-1295 مؤتمر برلين وانطلاق السياسة الاستعمارية.

1880-1297 قبل أشهر من قيام نظام الحمايةالفرنسية يؤسس "الكاردينال لافيجري" مدرسة "سان لوي" بقرطاج التي تصبح لاحقا سنة 1894 مدرسة "كارنو". سفر أول إرسالية من تلاميذ المدرسة الصادقية إلى فرنسا على نفقة المعهد لإتمام دراستهم في دور المعلمين والمدارس الثانوية.

1881-1299 معاهدة باردو المعلنة عن قيام الحماية الفرنسية وتمرد القبائل في الجنوب.

1882-1300 احتلال انجلترا مصر وجمال الدين الأفغاني يكوّن جمعية سرية في كلكوتا بالهند لتوحيد العالم الإسلامي.

1883-1301 معاهدة المرسى المدعمة للنفوذ الفرنسي في تونس وإنشاء إدارة التعليم العمومي.

*ختم النخلي حفظ القرآن في مكتب عمّه بالقيروان ومواصلته الدراسة بنفس المكتب.

1884-1302 زيارة الإستاذ الامام محمد عبده تونس للمرة الاولى. و قمع حركة الاحتجاج ضد القانون البلدي.

1885-1303 المحاولة الأولى لوضع الجامع الأعظم تحت اشراف إدارة التعليم العمومي.

*سفر محمد النخلي إلى العاصمة لمواصلة تعليمه بالجامع الأعظم.

1889-1307 انطلاق حملة استعمارية تتواصل حتى سنتي 1910/1328 يوزع بمقتضاها ما يقارب 20000 هكتار من الاراضي التابعة للأوقاف العامة على الفرنسيين بأثمان بخسة.

* ترشح النخلي لاجتياز امتحان التطويع ورفض النظارة العلمية قبوله لصغر سنه.

1890-1308 *نجاح محمد النخلي في مناظرة التطويع بعد درس في كتاب جمع الجوامع ومبحث المطلق والمقيد.

1892-1310 تحوّل الكتاتيب تحت اشراف التعليم العمومي.

1895-1313 *النخلي يصبح مدرسا من الطبقة الثانية.

1896-1314 صدور القانون الأساسي للجمعية الخلدونية.

1897-1315 صدور المنار بمصر لمؤسسها الشيخ رشيد رضا - افتتاح الخلدونية بمحاضرة الشيخ سالم بوحاجب.

1316-1898 أولى لجان إصلاح التعليم بالجامع الأعظم شارك فيها "روا" و"ماشويل" والبشير صفر. وضع الجامع الأعظم تحت إشراف الوزارة الكبرى .

1319-1901 الصادقية تتحول إلى مدرسة فنية تحت ضغط المعمرين.

1320-1902*نجاح النخلي في خطة مدرس من الطبقة الأولى بعد ترشحه لها مرتين من قبل.

1321-1903 الزيارة الثانية للإمام محمد عبده إلى تونس.

1322-1904محاكمة الثعالبي بتهمة الاعتداء على المعتقدات الدينية.

ظهور أول مجلة ثقافية عربية بتونس : "السعادة العظمى" واستياء عدد من مشائخ الجامع الأعظم لذلك.

*تدريس النخلي "رسالة التوحيد" للإمام محمد عبده مما أثار حفيظة عدد من مشائخ الجامع الأعظم.

1323-1905 ظهور كتاب الروح التحررية للقرآن للثعالبي، بداية انهيار المجتمع التقليدي في تونس (القبائل وأهل الصناعات التقليدية) وبداية بروز النخب المحلية التحديثية في تونس.

إثارة موضوع "المسخ" واتهام محمد النخلي بالضلال من أجل رأيه في الموضوع تولي النخلي التصحيح في المطبعة الرسمية ورثاؤه للإمام محمد عبده.

* أول محاضرة في جمعية قدماء الصادقية يتولاها محمد النخلي عن "نضارة التمدن الاسلامي" ويتلوه محمد الطاهر ابن عاشور عن "أصول التقدم والمدنية في الإسلام".

* حضور النخلي لاجتماعات لجنة إصلاح الصادقية برئاسة مديرها الفرنسي "دلماس".

1325-1907 *محمد النخلي والطاهر ابن عاشور عضوان منتخبان في إدارة الخلدونية.

1326-1908 إعلان الدستور العثماني وخلع السلطان عبد الحميد واستيلاء حزب الاتحاد والترقي على الحكم.

*رثاء النخلي للزعيم الوطني مصطفى كامل ونشره في جريدة الزهرة وتوليه تدريس الإنشاء العربي عوضا عن الشيخ علي الشنوفي بالجمعية الخلدونية.

1327-1909 إضراب طلبة الأزهر عن الدراسة.

1328-1910 أول إضراب للطلبة في الجامع الاعظم والمطالبة باصلاح التعليم الزيتوني.

1329-1911 احتلال مدينة فاس من قبل الفرنسيين واستيلاء إيطاليا على ليبيا وحوادث الجلاز. منع إصدار الصحف الوطنية، وتشتيت حركة "الشباب التونسي"

1912-1330 حوادث التراموي ونفي القيادات الوطنية، استيلاء فرنسا على المغرب الاقصى.

1914-1332 إندلاع الحرب بين فرنسا وألمانيا وتحالف تركيا مع هذه الأخيرة وانطلاق الثورة العربية في الشرق ضد السلطة التركية.

1915-1333 ملصقات عديدة على جدران الجامع الاعظم والأحياء المجاورة فيها شتم للدولة الفرنسية وتأييد للخليفة العثماني ودعاء بالنصر لألمانيا والنمسا. نمو فئة كبار الفلاحين التونسيين ورجال الأعمال. الوزير مصطفى الدنقزلي يضع لائحة لاصلاح التعليم بالجامع الاعظم.

1918-1336 انتهاء الحرب الأروبية الاولى بانهزام ألمانيا وحلفائها.

1919-1337 بداية نشاط الحزب الحر الدستوري وتواصل التغيرات في المجتمع التونسي (انهيار كامل للقطاعات التقليدية ومزيد بروز القطاعات الحديثة)

1920-1338 عودة الصحافة العربية للظهور ونشر كتاب تونس الشهيدة- بداية انتشار المدارس القرآنية بتحريض من الصحف الوطنية. انتشار الأفكار البلشفية في أوساط شبابية تونسية (مؤتمر باكو).

1921-1339 انشقاق في حركة الشباب التونسي: حزب الدستور (الثعالبي والصافي) وحزب الاصلاح (قلاثي و نعمان).

1922-1340 انجلترا تعلن عن استقلال مصر. احتفالات كبيرة بمناسبة انتصار مصطفى كمال ودخوله اسطنبول.

1923-1341 صدور قانون التجنُّس بالجنسية الفرنسية. تزايد شكايات طلبة الجامع الاعظم من أوضاعهم المادية، وتكوين وفد من مدرسي الجامع الأعظم ومتطوعيه لمطالبة المقيم العام بالنظر في مرتباتهم التي أصبحت غير كافية بعد غلاء الأسعار.

1924-1343 اجتماعات متوالية لإصلاح التعليم الزيتوني دون التوصل إلى أي قرار. محمد علي يؤسس الحركة النقابية الإولى بتونس. إلغاء نظام الخلافة ونفي آخر الخلفاء مع أسرته إلى أروبا وإلغاء وزارة الاوقاف والشريعة وإلحاقها بالوزارة الكبرى.

1924*وفاة محمد النخلي بالعاصمة ودفنه في الجناح الأخضر بالقيروان تاركا ولدين صغيرين. رثاه أبو القاسم الشابي بقصيد مطلعه :

هَلَعت قلوب العالمين بأسرها وتصدّعت لقساوة الزمان

1925-1344 تواصل اجتماعات لجنة إصلاح التعليم الزيتوني دون تحقيق أي إنجاز. معلقات طالبية في الجامع الاعظم تدعو الى عدم دفع المجبى. مظاهرات طالبية معادية لنصب تمثال الكاردينال لافيجري في مدخل المدينة العربية.

خامسا: المقاربة التجديدية النقدية

في هذا السياق التاريخي الصعب وعلى أكثر من صعيد اختار محمد النخلي أن لا يكون مع دعاة المحافظة القائلين بأن للتقاليد قوة التصدي للآخر المغتصب، فرفع شعار المعرفة مناديا بأنه "لا كلمة أضر بالعلم من قول القائل ما ترك الأول للآخر شيئا" معتبرا أن المخرج الوحيد المتاح للثقافات المهددة بالاغتصاب يتمثل في اختيار المعاصرة التي تعيد الاعتبار للعلم والعلماء داخل مجتمعاتهم بما تفرضه اعتبارات الزمان.

لكن الجانب الآخر الهام في شهادة النخلي على عصره ومعاصريه وهو الذي يردد : "بلينا بتقليد كل قديم والشغف بالثناء على العظم الرميم" يتصل بالنخبة الوطنية التحديثية التي لم تُولِ أي عناية بتوجهه التجديدي معتبرة أن الهوية الثقافية وطبيعة العلاقة بالتراث من أحاديث المشائخ والأدباء.

تعتبر هذه النخبة أن ولوج عالم الحداثة رهين العمل السياسي والفئات الاجتماعية الصاعدة والمعارف العلمية المستحدثة. لذلك لم تزد تلك النخب الوطنية توجه النخلي النقدي إلا تهميشا. كانت بذلك قد حرمت خطابها الوطني السياسي من الرحم الثقافي القادر على توليد القيم التجديدية والمحصن لمشروع الحداثة من أن يتحوّل إلى مجرد طلاء يختفي وراءه مجتمع "يستهلك" قيما ثقافية مصطنعة خارجة ويعجز عن إفراز ما يحتاجه بنفسه منها.

مقابل ذلك كانت شهادة النخلي تبرز عمق أزمة النخب التونسية على اختلاف مشاربها، لذلك لا غرو إنْ بقي هذا العالم المجدد مغمورا في بلده بعد مرور ما يناهز القرن.

عند التأمل تتبدى ثلاث مشاغل رئيسية انتظمت جهوده التجديدية والتي مكّنته من الشروع في وضع منهج تجديدي مميز.

-1- الحفظ النقدي للتراث :

كان النخلي يؤاخذ على تناوله بعض المسائل العقدية بطريقة مخالفة لما أجمع عليه الجمهور. ولعل أفضل مثال لهذا النوع من المؤاخذة تناوله لموضوع المسخ الوارد في القرآن الكريم. من خلال نقاش في مجلس علمي انعقد سنة (1905/1323) عبّر النخلي عن رأي يخالف رأي الجمهور القائل بالمسخ على الحقيقة مؤكدا أن المسخ ليس إلا من قبيل التشبيه أي أن الاقوام المذكورين في النص القرآني أصبحوا في أخلاقهم وملكاتهم كالقردة والخنازير. وعلى الرغم من أن مجاهد بن جبر العالم والمفسر (تـ 722/104) كان قد اعتمد هذا الرأي من قبل فإن امتعاض كبار الشيوخ التراثيين لا بد أن يكون شديدا عندما علّل النخلي مخالفته للجمهور بأن المسخ لو كان على الحقيقة لبقي له أثر في كتب التاريخ المتحدثة عن بني إسرائيل. فالنخلي يخالف الجمهور لانه يحكّم "الدليل التاريخي" العقلي في التراث المعتمد. فاذا ربطنا هذا الموقف بحديث النخلي مع تلميذه عبد الحميد ابن باديس أدركنا أن له رأيا في أقوال المفسرين. إنهم عرضة للصواب والخطأ ولا بد من عرض تلك الاقوال على "العقل ليمحصها فيقبل منها أو يرفض".

أهمية هذه الخاصية في طرحها لسؤال منهجي: كيف يصبح التراث محفوظا في واقع جديد ؟ هذا هو السؤال الذي لامس النخلي الإجابة عنه عندما باشر مسألتي الجامع الاعظم والتراث.

يمكن القول إن هذا التمشي يحمل رؤية تحويلية للتراث الاسلامي تجعل منه وهو الإنتاج الثقافي المنجز فاعلية في الحاضر بفضل تعامل نقدي معه. لذلك يصبح "التراث" "موروثا" أي داخلا ضمن نسق تعود معه وبه الحياة الفكرية والروحية والجمالية للفعل والإبداع- أما إن بقي التراث تراثا أي كُلًّا ناجزا ومُشَيَّئًا فسيكون مفصولا عن الحاضر وعبئا عليه.

-2- التاريخ والتمدن :

تؤكد محاضرات النخلي عن التمدن الإسلامي تمثّلا لفكرة العبر الخلدونية التي ترسخ موقفا نقديا مما ورد في كتب السيرة والتراجم جعلها غير ذات جدوى "فاختلطت حوادث التاريخ بالنوادر والغرائب فلا تتضح من ذلك فائدة". وحتى يصبح التاريخ علما أي أبعد عن روح التمجيد وأقرب الى الإفادة وأدعى إلى اقتصاد الزمان كان ينبغي على محمد النخلي أن يشرع في وضع "دراسة – مثال" عن الرسول عليه السلام وصحابته ينتقل بعدها إلى تناول ثلاث لحظات للتمدن الاسلامي. وفي هذه المحاولة أكثر من دلالة لكن أوضحها هي المتصلة بالمسألتين الرئيسية في التعاطي مع التراث -ذلك الفن المهمل- في الجامع الأعظم يحتاج إلى إعادة الاعتبار تخرجه من إهمال المدرسين.

وإعادة اعتبار التاريخ في مؤسسة تعليمية وبالمنهج المشار إليه سابقا يعني الانتقال بالسيرة إلى مجال العقل النقدي الذي يحوّل الروح التمجيدية السلبية إلى انتماءٍ واعٍ.

فكأن كتابات النخلي عن التاريخ الإسلامي الأول هي محاولة أنسنة تلك الفترات بوضعها موضع التساؤل. وهذه خطوة أساسية على طريق اكتشاف الذات في مجتمعات هي أبعد ما يكون عن تاريخها عندما تسقط في التمجيد بأسلوب دفاعي تعويضي.

للتعاطي مع هذا العلم المهجور في الجامع الأعظم، قدّم النخلي ثلاث محاضرات اختار لها عنوان نضارة التمدن الإسلامي.

في هذه المحاضرات أبرز الشيخ النخلي السياق التاريخي الذي شهد بروز الدعوة الإسلامية ثم زامنها. فتناول الأوضاع الدولية والظروف السياسية والاجتماعية والثقافية للجزيرة العربية ثم تحدث عن الخلاف الذي ظهر بين المسلمين إثر وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فخصائص خلافتي كل من أبي بكر وعمر. وتوقّف بعدها لدراسة ثلاث لحظات من حركة التمدن الإسلامي. كانت الأولى في عهد الوليد بن عبد الملك (48-96هـ/668-715م) وكانت الثانية في عصر المنصور العباسي (95-158 هـ/714-775م) أما الثالثة فهي متصلة بفترة ولاية المأمون العباسي (170-218 هـ/786-832م).

أهم ما في هذه المقاربات هو الحرص على ردّ الاعتبار للتاريخ، ذلك الفن المهجور الذي طالما أهمله المدرسون في الجامع الأعظم وهو القادر على

إبراز جانب من الإسلام متصل بالتمدن والإبداع. إنها المصالحة بين الذات والتاريخ المفضية إلى قلب الاولوية التقليدية التي تقدم التشريع على التمدن لانها تجعل الاول أساسا للثاني.

-3- الزيتونة والوعي المُفَوَّت :

بقراءة من هذا القبيل يمكن للمؤسسة التعليمية أن تكتسب مكانة مرجعية علميا واجتماعيا وبنفس تلك القراءة يتيسر حفظ التراث إيجابيا اذ يتحول بالعقل الناقد إلى طاقة تغيير. إذا كان الوعي المُفَوَّت قد شكل عائقا مُهمًّا في وجه مطالب إصلاح المؤسسة التربوية فإن فعله اشتد ليشمل مجالا لا يقلّ خطرا وهو تصور الماضي. هذا ما دفع بالنخلي إلى الاهتمام بالتاريخ الإسلامي. يقول الشيخ الطاهر ابن عاشور عن وضعية الزيتونة "...وبعد طول الزمان صرفت الأذهان عن الفائدة... فأصبحت لا ترى في التآليف إلا مناقشات وخصومات على الألفاظ والعبارات. وفي ذلك يضيع عمر الطالب ويخور فكره ويصبح قادرا على المكابرة واللجاج بغير حجاج"[46].

بهذا يتضح مدى الاتفاق بين رؤية الاصلاح في كل من مصر وتونس في مطلع هذا القرن فمن جهة أولى تتجلى أطروحة "الإصلاح القطاعي" أساس التجديد التي تبناها الامام محمد عبده بعد الانفصال عن أستاذ الافغاني: وهي أطروحة تقوم على أن المعالجة السياسية للأوضاع في العالم الإسلامي لا تؤدي إلى نتيجة بالنظر إلى شدة تأخر الوعي الجمعي وبالنسبة إلى

[46] محمد الطاهر ابن عاشور، *أليس الصبح بقريب*، دار السلام/دار سحنون، القاهرة/تونس، 2006، ص. 145.

مقتضيات الزمان، وبالنظر إلى الاختلال الكامل في ميزان القوى بين أروبا والبلاد الإسلامية.

لذلك اعتبرت النخبة المجددة الزيتونية الإصلاحَ القطاعي الذي يولي التربية والفكر الأولوية المطلقة هو البديل عن الخطاب "الثوري الشامل" خاصة بعد فشل حركة الاحتجاج الجماعي التي حصلت سنة 1884. ومن ثم أصبحت المؤسسة الزيتونية (كما كان الأزهر بالنسبة إلى الإمام محمد عبده) المجال الذي يحظى بالعناية التجديدية الأولى في التمشي الإصلاحي الحديث. فأهمية المؤسسة التعليمية مركزية في البلاد الإسلامية ولا تقبل أي ارجاء لإصلاحها أو مراجعة أوضاعها الإدارية ومضامينها المعرفية ومناهج تكوينها وطرق الامتحان فيها.

والواضح أن محمد النخلي كان يرى -هو الآخر- أن الزيتونة مؤسسة محورية في مقاربته التجديدية للمشروع الإصلاحي، إلا أن جملة من العوائق المتماسكة كانت تحول دون أي تغيير من الداخل.

فالقانون واضح إذ "ليس لأحد أن يبحث في الأصول التي تلقتها العلماء جيلا بعد آخر ولا أن يكثر من تغليظ الصنفين فان كثرة التغليط أمارة الاشتباه والتخليط بل عليه أن يبذل الوسع في فهم مرادات الفضلاء".

خاتمـــــــــــــــــــة

تتمثل أهمية الشيخ محمد النخلي في شهادته المنهجية النقدية على فترة مفصلية من التاريخ الفكري والاجتماعي لتونس الحديثة. وهي شهادة ترتكز

بالخصوص على النخب التونسية التراثية منها والتحديثية في مقومتها لمقاربة تجديدية للتعاطي مع التراث ومع المؤسسة التعليمية الزيتونية.

فبالنسبة إلى الصنف الأول كانت كتاباته ومحاضراته أفضل إجابة عن "اختيار الصمت" الذي ميّز الخطاب التراثي وجعل له قدما راسخة في ذهنية مجتمع بأسره. فبالتعبير والانتاج المكتوب يمكن الشروع في تفكيك جانب أساسي من النواة الصلبة المفرزة باستمرار آليات التقليد السلبي وردود فعله.

بهذا الانطاق "للداخل الثقافي" كان يمكن أن تطفو بؤر التعثر والغموض والانتكاس الراسخة في الوعي الجمعي. كما كان يمكن ترتيب تنظيرات متطورة تعبر بجلاء عن تجاوز أزمة الثقافة الإسلامية واسترجاعها عافيتها الإبداعية.

أما بالنسبة إلى الصنف الثاني من النخب فان النخلي كان يشاطرها الاعتقاد في أن المجتمعات الإسلامية تعرف ضربا من التحولات العميقة والتاريخية يستدعي معالجات جريئة. لكنه في نفس الوقت كان يعي أن انفتاح هذه المعالجات على حداثة أروبا لا يقل أهمية عن انفتاحها على الثقافة الوطنية عبر خطاب نقدي قادر على تجاوز ثقافة الصمت.

بذلك تكون الدلالة الأهم في شهادة محمد النخلي هي إجهاض الجهود التجديدية نتيجة المفارقة الكبرى لتونس الحديثة: نمو مطرد لاختيارات التحديث القاطع مع المرجعية الثقافية الذي يزامنه تصلّب النواة الثقافية لإعادة إنتاج الخطاب تراثي ذي الطابع شمولي.

ولأن هذا التصلّب مقطوع الصلة بالواقع فإنه يمُدُّ، موضوعيا، للتحديث بأسباب للقوة تزيد من أثره السياسي لكن يجعله نخبويا أي عاجزا عن انتاج القيم الثقافية الجديدة.

هكذا تبدو مبادرة محمد النخلي: إمكانية مهدرة كانت قادرة -لولا التهميش- على إخراج خطاب النخب من الدائرة شبه المفرغة القائمة على تحديث سياسي وفق النمط الأروبي في مواجهة خطاب تراثي دفاعي شاسع النفوذ. وكلما تنامت سلطة التحديث اتسعت شبكة تأثير الخطاب التقليدي وازدادت سرعته في إعادة إنتاج فكره مُعطِّلا بذلك كل إبداع للتحديث ومضاعفا في نخبويته وقصور رؤيته.

حين نقرأ لمحمد النخلي قوله :

هو المجد في الإسلام أثّله العلـــم على مقتضى دين به انقشع الوهـــــم

ألم تدر أن العقل لم ينته إلـــــــى قصاراه واستعداده ما له حســـــــم

ندرك بعمق معنى "الانتصار" البطئ للخطاب التراثي الذي يستمد قوته من تمزقات الوعي والذات نتيجة اندثار التوجه التجديدي وانحساره في مبادرات إصلاحية في تونس جزئية الفاعلية وعاجزة عن أي إبداع.

***

النسويّة في الفكر الإصلاحيّ التونسيّ الزّيتونيّ: الطاهر الحدّاد أنموذجا (1899-1935)

د.منية العلمـــي[47]

لم يكن لقضايا المرأة بالمعنى المعاصر حضور حقيقيّ في الفكر الزّيتوني، بمعنى أنّها لم تكن تؤثّث المشهد الإصلاحيّ الزّيتونيّ سوى من ناحية دعاوي تعليمها ما به يستقيم دينها أو تُصلح به شأن بيتها وأسرتها وتحقّق معه الصّورة المثلى للزّوجة الصّالحة.

فلقد استبطن الفكر الزّيتونيّ قبل طور النّهضة والإصلاح، الفكر الفقهيّ التقليديّ في شأن النسّاء غير مبال بوضعهنّ المتدّني اجتماعيّا، صحيّا، ثقافيّا واقتصاديّا،معتبرا ذلك وضعا شرعيّا مقدّسا ،عبّر عن ذلك محمّد نعمان معتبرا المرأة حينها" خاضعة لمنطق جدليّ قائم على ثنائيّة طاغية، فإمّا التزام كامل بغطاء الطهارة بمختلف تمظهراته الحُجبيّة، من البيت، إلى الثياب، إلى الأميّة، وإمّا محافظة على غطاء الطّهر مع المرونة من حيث إمكان تعلّمها ضمن أطر الدّين وإمكان ممارستها لبعض المهن المختارة أسوة بشهيرات الإسلام، وإن مال الميزان في الغالب إلى الطهريّة التّامة. بدا

[47] أستاذة علوم القرآن والتفسير بجامعة الزيتونة

الأمر، على عمومه، كمشهد يحتكم إلى الأبوّة العادلة لشيوخ الزّيتونة في تصريف المعاني". [48]

ويمكن التّأريخ للمدّ الإصلاحيّ الزّيتونيّ في شأن النسّاء برسالة محمّد السّنوسيّ(1851-1900) الموسومة بـــــ:"تفّتق الأكمام عن حقوق المرأة في الإسلام" والتّي نُشرت بالفرنسيّة سنة1897 في مجلّة La Revue Tunisienne

غير أنّ الشّيخ سالم بن حميدة (1882/1961)،كان له رأي مخالف لما أجمع عليه جلّ المصلحين في عصره حول تعليم المرأة المقتصر على المبادئ الأوليّة التّي تساعدها على تدبير شؤون بيتها وفرائضها الدينيّة دون الحاجة إلى تعليمها ما زاد عن الحاجة ،لأنّ الله- وبحسب بن أبي الضيّاف- "خفّف عنها ما أثقل به كاهل الرّجل من الولايات المقتضية للعلم "[49]

والواقع أنّ الشّيخ سالم بن حميدة قدّم طرحا تجاوز به ابن أبي الضّياف(1802/1874) كما محمّد السّنوسي(1851/1900)، إذ رأى أنّ التّعليم الواجب إعطاؤه للبنت المسلمة:" هو التّعليم الذي يؤّهلها لأن تكون عضوا عاملا في كلّ ما يدعو إليه الجهاد الحيويّ لعموم بني الإنسان بحيث يؤهلّها لأن تكون معلمّة ومشّرعة، ناخبة ومنتخبة، سياسيّة داعية للصّلح والسّلم...."[50]

---

[48] محمّد نعمان، "بلاغة الهامش في تونس"، *الحوار المتمدن* ،5 جوان 2013.

[49] سالم بن حميدة، "رسالة في المرأة" ، تحقيق المنصف الشنّوفي، *حوليّات الجامعة التونسيّة*، عدد 5/1968، ص. 168.

3 سالم بن حميدة، الزّهريّات، الشّركة التونسيّة للتّوزيع، تونس، 1976

غير أنّ عودة البعثات العلميّة المستكشفة للحضارة الغربيّة ممّثلة في أبرز أعلامها على غرار رفاعة رافع الطّهطاوي 1873/1801 صاحب كتاب "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" وقاسم محمّد أمين 1908/1863، الذي دوّن "تحرير المرأة" سنة 1899و"المرأة الجديدة"سنة 1901، كما زيارة الشيخ محمّد عبده 1849/ 1905- رمز التّفسير النّهضويّ - وخصوصا بما عُرف عنه من موقف في مسألة تعدّد الزّوجات- تونس، والتقاءه بنخبتها الإصلاحيّة، كلّ ذلك حرّك السّواكن والمسّلمات وفرض المراجعات في الفكر الزّيتونيّ، تزامنا مع بروز معركة السّفور والحجاب والتي فجّرتها باقتدار المناضلة منّوبيّة الورتاني عندما قدّمت محاضرتها الموسومة بـــــ:"معا أو ضدّ النسويّة في بلدان الغرب وبلدان الشّرق"وهو نفس عنوان النّدوة التي شاركت فيها سنة 1924 بنادي أدب الحزب الإشتراكيّ الفرنسيّ"التّرقي" مكشوفة الوجه في اجتماع مختلط، وقد خلّف ظهورها ذاك عديد الإنتقادات، يصّورها أحمد خالد كالتّالي :" وأحدث خطابها رجّة في صفوف الحاضرين لا سيما أنّ تجرّؤ امرأة مسلمة على الوقوف أمام الجمهور ومخاطبته سافرة للمطالبة بما لا يخطر على بال مسلم...ومضت الصّحف تعلّق على الاجتماع، فناصرت جريدة تونس الاشتراكيّة السيّدة منوبية الورتاني، ونظّمت حملة للمناداة بتحرير المرأة التونسيّة المسلمة شارك فيها كتّاب تونسيّون... وهبّ الدستوريّون القدامى المحافظون على الموروث يرُدّون عليهم في الصّحف النّاطقة باللسّانين العربيّ والفرنسيّ، وحثّت جريدة النّهضة لسان الحزب الإصلاحيّ الدّستوريين على الاعتدال في الموقف، وكانت ردود الفعل عليها في الصّحف العربيّة الأخرى عنيفة فألصقت بها تهمة التواطؤ مع القوى الهدّامة

للدّين الرّامية إلى الانسلاخ عن الذاتيّة التونسيّة"[51] بل بلغ الحدّ إلى وضع قصيدة هجائيّة في تلك "المارقة"،"العميلة" و"الخائنة"، يقول عبد الرزاق كرباكة في هجاء منوبيّة الورتاني ضمن قصيدة بعنوان "داعية رفع الحجاب":

أعقيلة الإسلام هل يرضيك ** هتك الحجاب ومسّ شرع نبيك؟

ماذا رأيت أفي التّبرج زبرج ** يا سوأة القوم الألى ولدوك

ما أنجبوك لكي تكوني سَبّة ** للغير يشناهم بها شانيك ...

إلى أن يقول:

فتربّعي في كسر بيتك واقنــعي * بالعيش ضمــن صيانة تكسوك**
ودعي سلوكاً شائناً كيما تكو * ني قوّة لحجابـــك المسموك**
يا ما أجلـك في مخافـيه ويـا * ما أحصن الـخدر الذي يؤويـك**
ولك إذا شئت الهــداية إسوة * ببنـــات يثرب أو نسا اليرموك**

وعلى رسلها قدّمت حبيبة المنشاري سنة 1929، كاشفة الوجه والشّعر، على منبر جمعية "الترّقي" كذلك، محاضرة بعنوان: "امرأة الغد المسلمة: مع الحجاب أو ضدّه؟" فتجدّدت الأزمة، وتجدّدت معها مقالة استهداف الدّين والذات التونسيّة، بعدها بسنة واحدة صدر كتاب " إمرأتنا في الشريعة

---

51 أحمد خالد، *أضواء من البيئة التونسية على الطاهر الحدّاد ونضال جيل*، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الثالثة، 1985، ص251 252.

والمجتمع" للطّاهر الحدّاد والذي كان قبل ذلك قد كتب مقالات على أعمدة "الصّواب"- إلى جانب الهادي العبيدي - تسّفه الحجاب وتمّجد السّفور.

ولا يمكن أن نغفل في هذا الإطار عن عامل رئيس آخر لعب دورا فاعلا في تحريك الفكر الإصلاحيّ الزّيتونيّ ،وهو كتاب الموافقات للشّاطبيّ .[52]

ولقد قُدّر لهذا الكتاب أن يُطبع بتونس سنة1302هـ ، أي منذ أكثر من قرن ولقد كان صاحبه قد ألّفه في أواخر القرن الثّامن غير أنّ البيئة الأندلسيّة حينها، كانت قد دخلت في حالة احتضارولیس فقط في حالة تخلّف وكانت غرناطة موطن الشّاطبيّ هي آخر ما سقط من الإمارات الإسلاميّة بالأندلس واستمرّ بعد ذلك انحدار المجتمعات الإسلاميّة وتقدّم أوروبا.

---

[52] كتاب الموافقات في بيان مقاصد الكتاب والسنة والحكم والمصالح الكليّة الكامنة تحت آحاد الأدلة ومفردات التشريع والتعريف بأسرار التكاليف في الشريعة، ألفّه الحافظ إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت : 970 هـ 1388) , وقد اختار إبراهيم بن موسى الشاطبي للكتاب اسما غير اسم الموافقات وهو التعريف بأسرار التكليف إلا أنه عدل عنه إلى الموافقات وكان ذلك بسبب رؤيا لأحد مشايخه حين قال الشيخ للإمام الشاطبي رأيتك البارحة في النوم وفي يدك كتاب ألفته فسألتك عنه فأخبرتني أنه الموافقات وسألتك عن معنى هذه التسمية الظريفة فأخبرتني أنك وفقت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة ،وقد أودع إبراهيم بن موسى الشاطبي في مؤلفه كثيرا من الأسرار التكليفية المتعلقة بالشريعة وقد حصر كتابه في خمسة أقسام:

1. المقدّمات العلميّة المحتاج إليها في تمهيد المقصود .
2. في الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورها والحكم بها أو عليها .
3. في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام .
4. في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف إلى ذلك فيها على الجملة .
5. في أحكام الاجتهاد والتقليد والمتصفين بكل واحد منهما وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب .

فعند طبع الكتاب بتونس بدأ الإهتمام بمقاصد الشّريعة، ولقد حثّ على نشره وقراءته محمّد عبده[53]، وكان الإحتفاء به واضحا عند النّخبة الزّيتونيّة، حتّى أنّ الشيخ محمّد الطّاهر بن عاشور1973/1879 كان أوّل من درّسه بالزّيتونة .

وبالمثل كان الشّيخ سالم بوحاجب1924/1827 يردّد مقالة أبو حنيفة :"هم رجال ونحن رجال"إلى جانب أنّه كان يشّجع الطّلبة على البحث والإجتهاد، ولقد تميّز على بمراهنته على التّربية وعلى التّعليم وإدخال العلوم الصّحيحة كالرياضيات والعلوم الطبيعيّة في برنامج التّعليم بجامع الزّيتونة.

كما أنّ الإتّجاه المقاصديّ كان منهج التّشريع لدى الشّيخ سالم بوحاجب، يقول وفق ما ورد لدى ابن عاشور في كتابه"أليس الصبح بقريب" :إنّ عمران الأرض منوط بتدبير الإنسان حيث جعله الله الخليفة فيها وركّب فيه العقل الذي هو الآلة الوحيدة لذلك التّدبير "ويضيف :"فالدّين جاء ليعطي الإنسان ما به كمال الإنسان...بما أودع في الشّريعة من اعتبار المصالح التي تتجدّد بتجدّد الأزمان والمواقع "[54]

---

[53] **محمد عبده** (1266هـ – 1323هـ / 1849م – 1905م) عالم دين وفقيه ومجدد إسلامي مصري، يعد أحد رموز التجديد في الفقه الإسلامي ومن دعاة النهضة والإصلاح في العالم العربي والإسلامي، ساهم بعد التقائه بأستاذه جمال الدين الأفغاني في إنشاء حركة فكرية تجديدية إسلامية في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين تهدف إلى القضاء على الجمود الفكري والحضاري وإعادة إحياء الأمة الإسلامية لتواكب متطلبات العصر.

[54] سالم بوحاجب، *ديوان خطب الأستاذ الكبير الشيخ سالم بوحاجب الفقيه المالكي*، مجمع الأطرش للكتاب المختص ،تونس ،طبعة أولى،ص.:344

وتباعا سار الشيخ محمّد النّخلي القيروانيّ (1869/1924)- وهو من أبرز أعلام النّهضة الفكريّة في تونس، إذ كان متأثرّا بأفكار الأفغانيّ وتلميذه محمّد عبده الإصلاحيّة وكان همّه إصلاح التّعليم الزّيتونيّ من خلال مرجعيّة جديدة تقوم على إعمال الفكر والنّظر- لتجاوز ما أضاعته قرون الإنحطاط . ولقد دعا الشّيخ النّخلي إلى تطهير العقيدة الإسلاميّة ممّا علق بها من خرافات وبدع، وفهم النصّوص الدينيّة وتأويلها تأويلا واقعيّا ونبذ الإتّباع والجمود.

هذا إلى جانب الشيخ إسماعيل التميمي[55] والشّيخ محمّد السّنوسي وغيرهم كثير من أقطاب حركة التّجديد في الفكر الزّيتونيّ خلال القرن التّاسع عشر.

كلّ هذه العوامل المذكورة والتي أثثّت بلا شكّ حركة الشدّ والجذب في الفكر الزيتونيّ بين التقليديّين والمستنيرين، إضافة إلى السيّاق التّاريخيّ الهشّ الذي كانت تمرّ به البلاد ،يجعلنا نتوّقف عند سؤال الوضع النسويّ، فهل كان مشغل المرأة مشغلا حاسما في مشروع الإصلاح الزّيتونيّ ؟

*أنموذج "المساواة" في الفكر الزّيتونيّ

أ-المساواة وفقا لقراءة ابن عاشور

[55] إسماعيل التميمي ويكنى بأبي الفداء، ولد في بلدة منزل تميم بمنطقة الوطن القبلي بالشمال الشرقي للبلاد التونسية حوالي عام 1164هـ/ 1750م، وتوفي في جمادى الأولى عام 1248هـ/ أكتوبر 1832م، قاض ومفتي مالكي.

تنقل لنا الوقائع في رحاب الجامع الأعظم أنّ المقاصديّ ابن عاشور، وفي قراءته التّفسيريّة لمسألة المساواة مثلا، والّتي يعتبرها أصلا عظيما من أصول النّظام الإجتماعيّ الإسلاميّ، فهي من جهة أدب إسلاميّ يجب تخلّق المسلمين به، وهي من جانب ثان يجري على المسلمين لزوم المصير إليه وإلى فروعه في أنواع المعاملات، راعته الشّريعة ويراعيه ولاة الأمور ويُحمل النّاس عليه.

ففي هذه القراءة يُقرّ ابن عاشور بالمساواة بين الجنسين كما أقرّها القرآن: **في القيمة الإنسانيّة** : قال تعالى :﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾سورة الحجرات 13/49) وقال كذلك في محكم تنزيله : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الذِّي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً ﴾ (النساء 1/4).

فأصل البشريّة جَميعها ينحدر من نفْس واحدةٍ، وهذه النّفس، تمَّ تكوينها من طِينة هذه الأرض، فالنّاس جميعُهم لآدم وآدم من تُراب.

وَيتْبع هذا الإقرار من القرآن الكريم بالمساواة الكاملة في الإنسانيّة بين الرّجال والنّساء، أنّه رفع عنهنّ لعنة الخطيئة الأولى التي تلّبست بهنّ في الحضارات السّابقة كما في الجاهليّة وفي الرّواية التوراتيّة، فكُلّ من الزّوجين وسوس لهما الشّيطان واستحقّ التّوبة والغفران والنّدم، قال الله تعالى :﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾سورة البقرة 36/2)

﴿قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الخَاسِرِينَ﴾سورة الأعراف 23/7).

كما يُقرّ ابن عاشور **بالمساواة في التّكاليف والواجبات الدينيّة :**

فمن يتتبعّ الآيات القرآنيّة في توجيهها الأحكام التّكليفيّة، دينيّة كانت أم دُنويّة، أخلاقيّة أو تعبُديّة، يجدها مُوّجَهَةً لِعموم النّاس، وإن ورد الخطاب في كثير منها بلفظ المُذّكر. "ومن أجل هذه العمومات قرّر الأئمَّة المجتهدون أنّ صِيَغ العموم الّتي في القرآن تشمل النّساء مثل "من" الشرطية و"كلّ" وغيرهما، وأنّ جموع المُذَّكر وإن كانت في أصل الوضع غير شاملة للنّساء لكنّها في الشّرع شاملة لهُنّ للأدّلة الدّالة على عموم الشّريعة كما تقرّر في أصول الفقه (..) ولأنّ عادة العرب إذا خاطبوا جمعا فيه ذكورٌ ونساءٌ أن يُجْرُوا الخطاب بالتّذكير على طريقة التّغليب، ومقام التّشريع يشبه مقام الخطاب، لأنّ الأمّة كلّها مقصودة بتوّجُه الخطاب التشريعيّ"[56].

وكان أمر الله تعالى شاملا لآدم وحوّاء إذ خاطبهما معا بقوله : ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ أُسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة 35/2).

فلقد هدفت الشّريعة الإسلاميّة إلى دعْوة الذّكر والأُنثى حتّى تتجمّع القوى، ويشتدّ صرح الأمّة الإسلاميّة، إذ كلّهم يُؤمنون بالله ورسوله، يأتمِرُون

56 محمد الطاهر ابن عاشور، *أصول النظام الاجتماعي في الإسلام*، الشركة التونسية للنشر/الدار العربية للكتاب، تونس، 1979 م ، ص.99.

بأوامر الدين وينتهون بنواهيه في حَربِهم وسِلْمِهم، في أمِنهم وفَزَعِهم، في قُوّتهم وضعْفهم، قال تعالى ﴿وَالمُؤْمِنُونَ وَالمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾(سورة التوبة 71/9)[57].

كذلك وردت هذه المساواة **في الجزاء على الأعمال سلبا وإيجابا :** فمجالات التّكليف مُرتبطة وثيقَ الارتباط بمجالات الجزاء، فلا يُجازى غير مُكلَّفٍ، قال تعالى :﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهْوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ (سورة النحل 97/16)، فالشّريعة قد هدفت من خلال منهجها في إقرار التّسوية بين الجنسين، إلى جعل الإنسان يتحمّل مسؤوليّة عمله، قال تعالى :﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾(سورة الإسراء 13/17)، وقال أيضا : ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (سورة فاطر 18/35) فالعمل الصّالح والإيمان والنّفاق والكفر يحاسَب عليه كلٌّ من الذّكر والأنثى، قال تعالى :﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهْوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ﴾(سورة النحل 97/16)، وقال أيضا :﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهْوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾(سورة غافر 40/40)، وجاء في مُحكم تنزيلِهِ :﴿إِنَّ المُسْلِمِينَ وَالمُسْلِمَاتِ وَالمُؤْمِنِينَ وَالمُؤْمِنَاتِ وَالقَانِتِينَ وَالقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالخَاشِعِينَ وَالخَاشِعَاتِ وَالمُتَصَدِّقِينَ وَالمُتَّصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالحَافِظِينَ

---

57 عصمت الدين كركر، *المرأة من خلال الآيات القرآنية*، الشركة التونسيّة للتوزيع، تونس، 1986، ص. 172

فُرُوجَهُمْ وَالحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾(سورة الأحزاب 35/33).

وهكذا يتمظهر لنا الموقف القرآنيّ من مسألة المساواة بين جنسيْ الإنسان الذّكر والأنثى سواء في تقويم النّظرة الجاهلية بإقرار الإنسانّية الكاملة للمرأة، وبتوجيه الخطاب لها بالتّكاليف الدينيّة والدنيويّة، وَاعِدًا إيّاها كما الرّجل :﴿أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾ (سورة آل عمران 195/3).

ومع كلّ ذلك، لم يتعامل الشّيخ الزّيتونيّ مع المساواة باعتبارها قيمة ومقصدا ثابتا في الإسلام إذ قلّص من معانيها وسيّجها وضيّق أبعادها ومداها، فإذا به في معرض إقرارهم بما أحرزته المرأة من وضع إنسانيّ جديد بفضل الإسلام، يحرص على التّضييق والتّقييد، عِوَض المُضِيّ مع المدّ الانفتاحيّ للنّص الّذي بَشّرت به وأقرّته وأكدّته تلك الآيات، فالمساواة بين الرّجال والنّساء في قراءة ابن عاشور هي مساواة نسبيّة لأنّها وإن حاوطتها الآيات المذكورة بِكلّ ثقل دلالاتها ومعانيها، فإنّ المدوّنة الزّيتونيّة قي غير تزّزمن المدّونة التفسيريّة عموما، تُواصل –بطريقة أو أخرى- في شرعنة الرّواسب الجاهليّة المُقرّة لدونيّة المرأة بتبريرات من داخل النّص نفسه كقوله تعالى :﴿وِلِلرّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾(سورة البقرة 228/2).

فمع اعتراف ابن عاشور مثلا بأنّ قوله تعالى :﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالمَعْرُوفِ وِلِلرّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجة﴾ (سورة البقرة 228/2) هو أوّل إعلان

عن العدل بين الزّوجين في الحقوق والواجبات[58] ومع اعترافه بأنّ هذه الآية قد أعلنت حقوق المرأة في الإسلام[59]، إلاّ أنّه يُعلّق عليها قائلا :"وقد ظهر هنا أنّه لا يستقيم معنى المماثلة في سائر الأنواع والحقوق : أجناسا أو أنواعا أو أشخاصا، لأنّ مُقتضَى الخِلقة، ومُقتضَى المقصد من المرأة والرّجل ومقتضى الشّريعة، التّخالف بين كثير من أحوال الرّجال والنّساء في نظام العمران والمعاشرة، فلا جرم يعلم كلّ السّامعين أن ليست المماثلة في كلّ الأحوال، وتعيَّنَ صرفُها إلى معنى المُماثلة في أنواع الحقوق على إجمال"[60].

فهذا التّعليق لابن عاشور، يكشف بوضوح عن نسبيّة مفهوم المساواة بين المرأة والرّجل في فكر الزّيتونيين، إذ نقرأ التقييّد والتّضييق في معناها انطلاقا من مقتضى "الخِلقة" على حدّ تعبير ابن عاشور، ومقتضى "الشّريعة"، ومقتضى "المقصد" من كِليهما، وقد حدّد ابن عاشور هذه الفوارق وهو لم يتطرق بعدُ إلى جُملة "وللرّجال عليهن درجة"، مما يدلّ على أنّ القراءة محكومة بجهاز مفهوماتيّ ثابت في ذهن المفسّر، سوف يتبلور أكثر عند تفسيره لمعنى "الدّرجة"، حيث يقول :"وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ" **إثبات لتفضيل الأزواج** في حقوق كثيرة على نساءهم، لكيلا يُظَنّ أنّ المساواة المشروعة بقوله ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالمَعْرُوفِ﴾ مطرّدة، (...) وهذا **التّفضيل ثابت** على الإجمال لكلّ رجل، (...) وقوله "وَلِلرِّجَالِ" خَبرٌ

---

58 ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م. ج : 2، ص. 398.

59 ابن عاشور، *أصول النظام الاجتماعي في الإسلام*، مرجع سابق، ص. 98.

60 ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، مرجع سابق، ج : 2، ص. 398.

عن دَرَجَة قُدّم للاهتمام بما تفيدُه اللاّم من معنى استحقاقهم تلك الدّرجة، كما أشير إلى ذلك الاستحقاق في قوله تعالى :﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ وفي هذا الاهتمام مقصدان، أحدهما دفع توهّم المساواة بين الرّجال والنّساء في كلّ الحقوق، توهّمًا من قوله آنفا ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالمَعْرُوفِ﴾، وثانيهما تحديد إيثار الرّجال على النّساء بمقدار مخصوص"[61].

ويشرح ابن عاشور مُقتضيات هذه الدّرجة، زيادَةً في الإقناع باستحقاق الرّجال لها، إذ يقول :"وهذه الدّرجة اقتضاها ما أودعه الله في صنف الرّجال من زيادة القوّة العقليّة والبدنيّة"[62]، ولتدعيم رأيه يحتجّ "بأنّ الذّكُورة في الحيوان تمام في الخِلقة، ولذلك نجد صنف الذّكر في كلّ أنواع الحيوان أذكى من الأنثى وأقوى جسما وعزما" [63].

ويمضي بعد ذلك ليُبَيّن لنَا الصُّور العملية الشرعيّة لتلك الدّرجة، حيث يقول:"وهذه الدّرجة هي ما فضّل به الأزواج على زوجاتهم، من الإذن بتعدّد الزّوجات للرّجل دون أن يُؤذن بمثل ذلك للنّساء، وذلك ما اقتضاه التّزايد في القوّة الجسميّة ووفرة عدد الإناث من مواليد البشر، ومن جعل الطلاق بيد الرّجل دون المرأة، والمراجعة في العدّة كذلك وذلك اقتضاه التّزايد في القوة العقلية وصدق التأمل"[64]. كما جعل المرجع في اختلاف

61 ابن عاشور، *التّحرير والتنوير*، مرجع سابق ج : 2، ص.401.
62 نفس المرجع، نفس الصفحة.
63 نفس المرجع، نفس الصفحة.
64 نفس المرجع، نفس الصفحة.

الزوجين إلى رأي الزّوج في شؤون المنزل (...) ورجّح جانب الرّجل لأنّ به تأسست العائلة، ولأنّه مظّنة الصّواب غالبا"[65].

ب- المساواة والميراث في قراءة الحدّاد

- المساواة

بالمقابل، يرى الحدّاد أن المساواة قيمة إنسانيّة ثابتة تشمل الجنسين، لا موانع ولا عوارض فيها، فلقد كتب متسائلا في الفصل المعنون "المرأة في الإسلام" :"هل جاء الإسلام بالمساواة بين عباد الله إلا بما يقدّمون من عمل أو أنه جاء ليجعل المرأة بأنوثتها أدنى حقّا في الحياة من الرجل بذكورته؟"[66].

فالمساواة في الإسلام تنسحب عند الحدّاد على الذّكر والأنثى بلا تمايز[67] وذلك من خلال قراءته الذاتيّة، لسمة الشّريعة الإسلامية من حيث تدرّجها في الأحكام، إذ وجد في آليات "التدرّج" و"النّسخ" و"أسباب النّزول"، حججا شرعيّة دعّم بها مذهبه، فـــ: "نحو عشرين سنة من حياة النبي في تأسيس الإسلام كفت، بل أوجبت نسخ نصوص بنصوص، وأحكام بأحكام اعتبارا لهذه السنّة الأزليّة"[68].

---

[65] نفس المرجع، نفس الصفحة .

[66] الطاهر الحدّاد، *امرأتنا في الشريعة والمجتمع*، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985، ص. 23.

[67] نفس المرجع، نفس الصفحة.

[68] الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، مرجع سابق،ص. 22.

فلقد رأى الحدّاد في هذه الوقائع التاريخيّة وهي نزول القرآن منجّمًا على امتداد عشرين سنة وتدرّجه في بعض الأحكام، ونسخه أحكاما بأخرى، وارتباط الأحكام بأسباب نزولها، مقصدا رئيسيًّا من مقاصد الشّارع، مُمثلاً في تشريع تبديل الأحكام بتبّدل الأحوال بما تتحّقق معه في مسألة المرأة المساواة المنشودة بينها وبين الرّجل، إذ هي متحقّقة في إنسانيّة الاثنين بالتّكليف والعمل والجزاء.

وهكذا يتبيّن الاختلاف في مستوى فهم مبدإ المساواة بين الرّجلين: ابن عاشور والحدّاد، بالرّغم من وحدة مرجعيّتهما التي لم تثبت بفعل اختلاف قراءة كليهما. ففي حين قرأ ابن عاشور النص الدّيني من الداخل بآليات مستقرّة عنده لا علاقة لها بما يحدث خارج النصّ، قرأ الحدّاد النصّ من الخارج من منطلق وبمنطق يختلف تماما عن منطلق ومنطق ابن عاشور.

ذلك أنّ غايته لم تكن الإصلاح في حدّ ذاته وبالمفهوم الذي ساد عند دعاة الإصلاح التقليديّين، بل كانت أكبر من ذلك، لقد كان مشغولا بقضية الحداثة (...) وكانت تدفعه رغبة قويّة في التغيير السّريع والانقلاب الجذري والأخذ بأسباب الحداثة حتى لا تتّسع الهوّة ويزداد الوضع تأزّما"[69].

هذا الاختلاف بينه وبين ابن عاشور ورموز الثّقافة الدينيّة التقليدية عُمومًا حول فهم مبدإ المساواة، يُفعلّه الحدّاد من خلال قراءته لمسالة الميراث.

---

69 محمد شقرون، "الحداد بين الإصلاح والحداثة"، ضمن : *الاجتهاد وقراءات النص الديني في العصر الحديث*، المعهد العالي للغات، جامعة 7 نوفمبر قرطاج، تونس، 2004، ص. 150.

-المـيــراث :

انطلق الحدّادُ في دراسة هذه المسألة، بإبراز الظّروف الاجتماعية التي نزلت فيها أحكام الميراث، إذ تولّى بسْط وضْع المرأة في الجاهليّة وكيف كانت لا تنعم بأيّ نصيب من الإرث لا من جهة زوجها ولا من جهة أبيها، بل قد تصبح هي نفسها مادة تورث، إذ يقع التصرف في مصيرها وفق رغبة عائلة زوجها، فأبطل الإسلام هذا، مُعيدًا لها اعتبارها الإنساني، وعليه فإن الإسلام "قد أخرجها من حالة هي أشبه بالرق"[70]، ومكنّها كالرجل من نصيب مفروض في الميراث إن قلّ أو كثُر.

ويرى "الحدّاد" أنّ هذه الخطوة من الإسلام كانت "شديدة الوطأة على الأخلاق الجاهلية"[71]، لذلك عدّلها بأن جعل نصيب المرأة نصف نصيب الرّجل –باستثناء بعض الوضعيات- في رؤية منهجيّة منه، راعى فيها الأوضاع الفكريّة والاجتماعيّة والسياسيّة بالخصوص، لمجتمع النزول، ومع ذلك، فإن وَقْع هذا الإجراء الإسلامي، لم يكُن بالهَيّن على المسلمين، مما دفعهم لاتخاذ عادة التّحبيس على الذكور فقط، ولا يكون للأنثى إلا حق مَؤُونتها من ذلك، متى كانت في بيت أبيها، أو متى رجعت إليه بعد الزّواج. ويعتبر الحدّاد في اتّخاذ مثل هذه العادة تملّصا من فريضة الميراث التي فرضها الإسلام للمرأة[72].

---

70 الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، مرجع سابق، ص. 36.
71 نفس المرجع، نفس الصفحة
72 نفس المرجع، ص. 37.

ولا يكتفي باستعراض العقليّة السّائدة، بل يُبين منشأها الذي يعود حسب رأيه لاعتبارين اثنين :

أولّهما : الاعتقاد السّائد بأن البنَات خُلِقن لتعمير بيوت غير بيوت آبائهنّ في حين أن الأبناء الذّكور أبناء آبائهم.

ثانيهما : ضعف المرأة وعجزها عن الاستقلال بميراثها من أبيها خصوصا وأنّ ميراثها سوف يعُود حتما إلى عائلة زوجها.

فلا عائلة زوجها تسمح بأخذها ماله إلى بيت أبيها، ولا أهلها يسمحُون بذهاب مالهم إلى زوجها وعائلته.

وعليه، فإن الحدّاد وَجَدَ للإسلام عُذرا كافيا بجعله حظّ المرأة في الميراث أقلّ من حظّ الرّجل، ويضيف عذرا ثانيا مرتبطا كذلك بفترة النّزول وما بعدها، وهو حقيقة التفوّق الظّاهر للرّجل على المرأة من جانب الإنتاج والإنفاق والحماية، حتى أنّه يشرح "الدّرجة" التي أقرّها القرآن للرّجال على النّساء في قوله تعالى :﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (سورة البقرة 228/2) بالقِوامة كواقع وكمُمارسة.

ورغم هذه الأعذار، فإن القرآن الكريم بحسب الحدّاد، "لم يقرّر نزول ميراث المرأة عن الرّجل كأصل من أصوله التي لا يتخطّاها"[73].

فالحدّاد يعتبر أنّ هذا الحكم بالنّصف، منطقيٌّ بالنظر إلى دور المرأة الثانويّ في كلّ ما يتّصل بالإنتاج أو بالإنفاق، ولا يمسّ بمبدأ المساواة بين كلّ

[73] الحداد، *امرأتنا في الشريعة والمجتمع*، مرجع سابق، ص. 38.

الناس، المبدأ الذي يُفهم من مقاصد الإسلام، يقول :"في الحقيقة إنّ الإسلام لم يعطنا حُكما جازمًا عن جوهر المرأة في ذاتها، ذلك الحكم الذي لا يمكن أن يتناوله الزّمن وأطواره بالتّغيير، وليس في نصوصه ما هو صريح في هذا المعنى"[74]. فليست أنوثة المرأة إذن هي السبب في نقص ميراثها، ولا سببا من أسباب نزول أحكام تجعل الرّجل متفوّقا عليها، "وإنّما كان ذلك فصلا من فصول حياتها الطويلة"[75]. ومن هذا المُنطلق يُمكن للحكم –الذي جاء به الإسلام بالتنصيف في حظّ الأنثى- أن يتغير عندما تتغيّر المعطيات الحضاريّة، ويهتزّ مفهوم القوامة - الذي يعتقد الحداد في أن معظم الأحكام المتعلقة بالمرأة قد قامت عليه-، وبما أنّ هذه المسألة قد نتجت عن ضعف المرأة وتأخرّها في الحياة، وبما أنّ امرأة الحدّاد" اليوم وبتأثير روح العصر في تربيتها وتعليمها، قد أخذت تكافح الحياة بحق في عامّة ميادينها"[76] "فلا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير"[77]. فكفالة الرّجل للمرأة التي علّل بها الفقهاء نقص ميراثها، ليست حالة أبديّة ووضعا مستديما، فإذا كانت هي التي تقف حسب الفقهاء وراء التنصيف في حظّ الأنثى، فهي بالنسبة للحدّاد وضعا سائرا نحو التّغيير.

وبناء على نظريّة المقاصد التي احتكم إليها الحدّاد وبناء على مبدإ المساواة باعتباره جوهر تلك المقاصد، فإن الحدّاد يعتقد في أن الإسلام مُتشوّف

---

74 نفس المرجع، ص. 38.
75 نفس المرجع، ص. 39.
76 نفس المرجع، نفس الصفحة.
77 نفس المرجع، ص. 38.

للمساواة الاجتماعية بين الجنسين فهو لم يمانع في تقريرها في كامل وُجوهها "متى انتهت أسباب التفوّق وتوفّرت الوسائل الموجبة"[78].

فأحكام الميراث بالنّسبة للحداد ليست أحكاما مُنتهيةً، فما هي إلا خطوة ظرفية ارتآها الإسلام استجابة لراهن اللحظة التي نزلت فيها.

لذلك يُصدِعُ دون تردّدٍ :"والإسلام يقبل بمبدإ المساواة الاجتماعية بينهُما عند توفر أسبابها، بتطور الزّمن ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة التامة"[79].

***إمرأتنا في الشّريعة والمجتمع:هل كان الحدّاد سابقا لعصره ؟**

1- قراءة في مقدمّة الكتاب :

ذكّر الحداد في مقدمة كتابه بمكانة المرأة في حياة كلّ إنسان "المرأة هي أمّ الإنسان"[80]، ومكانتها في الأمة ودورها فيها "وهي نصف الإنسان وشطر الأمة نوعا وعددا وقوة في الإنتاج من عامّة وجوهه، فإذا كنا نحتقر المرأة ولا نعبأ بما هي فيه من هوان وسقوط فإنما ذلك صورة من احتقارنا لأنفسنا"[81].

ثم تناول وضعها في الغرب، مشيدا بما تمّ التوصّل إليه عندهم من اتفاق حول ضرورة تعليمها، وتربيتها، وتمكينها من الحريّة المدنيّة لتحقيق الفائدة

---

78 نفس المرجع، ص. 39.
79 الحداد، *امرأتنا في الشريعة والمجتمع*، مرجع سابق،ص.40
80 نفس المرجع ،ص. 13.
81 نفس المرجع، نفس الصفحة.

من قدراتها وطاقاتها المتعددة في أسرتها وفي مجتمعها، وعدم حرمانها من مباهج الحياة فاستفادت وأفادت.

أمّا في الشرق فهي أقّل حّظا من المرأة الغربيّة بسبب التمسّك بالمفاهيم الموغلة في التقليد والتحّجر، تعيش وراء الحُجُب رغم تكرّر الدعوات بضرورة تربيتها وتعليمها علوم الحياة حتى تؤدي واجبها في المنزل والعائلة كاملا[82].

ثم تعرّض للمرأة في تونس، ملخّصا وضعها بسخرية مُرّة في قوله :"نمتاز على الشرق كلّه بأننا إلى اليوم لم نتوفّق في العمل لنهوض المرأة ولو بمقدار الذرّة في حياتها، وليس لنا من ذلك غير الكلام، وعموم الأمة مُعرِض عن هذا الموضوع تماما"[83].

غير أنّه أتبع تلك المرارة، بتأكيده التّام على أنّ التّغيير في وضعيّة المرأة الأوروبيّة سوف يلحق المرأة التونسيّة لا محالة، وذلك بحكم التبعيّة السياسية وبحُكم سنّة التطور التي لا يملك الإنسان لها ردّا، يقول في الصدّد:"غير أننا مهما بالغنا في إنكار ما للمرأة من حقّ وما لنا في نهوضها من نِعمة شاملة، فإنها ذاهبة في تيّار التطور الحديث بقوة لا تملِك هي ولا نحن لها ردًّا"[84].

---

82 نفس المرجع ،ص. 14.
83 نفس المرجع، ص. 15.
84 نفس المرجع، ن،ص.

فالحاضر والمستقبل كما يرى الحدّاد، ليس فيهما للماضي مكان، وهما يستدعيان إصلاحا تشريعيّا في الأحوال الشخصية، يحتوي تمرّد الحاضر ويقطع مع الماضي. وهذا الإصلاح يعتبره الحداد ضروريّا، لأنّ النّهوض بالمرأة والأسرة هو نهوض بالمجتمع برمّته،ورجاؤه :"أن نتّعظ بحوادث الزمان، فنعالج تهذيب المرأة وتمكينها من حقوقها المشروعة أمام المحاكم، كما ينصّ عليه القرآن ويريده دين الإسلام، قبل أن نُجبَر على ذلك من غيرنا، وبالطريقة التي يراها ذلك الغير"[85].

فلقد كان الحدّاد واعيا بحتميّة سيادة التحولات الوافدة في الحاضر والمستقبل ومدركا ضرورة أن يسايرها الفكر حتى لا يبقى على هامش الحياة، عساه يتمّكن من المشاركة في ذلك التقدّم الحضاري الذي يشهده الغرب، ويفرضه على بقية شعوب العالم، يقول في هذا الصدّد :"إنّ تيّار الحضارة الغربية يجرفنا رجالا ونساء إلى مصبّه رغما عن خُلُق الرّياء الذي يحملنا على العطف والتحنّن إلى قديمنا الذّاهب، ولا ينجينا من ذلك مجرّد التأفّف والاستعاذة اللذين اعتدنا أن نكتفي بهما في كل ما يلّم بنا من الحادثات"[86].

ولذلك يوظّف تمهيده للقسم التشريعيّ من الكتاب، من أجل إبراز مرونة الإسلام واستعداده المتواصل لمواكبة التطوّر. وهي مفاهيم يحملها الديّن في جوهره فيما يرى الحداد.

2-قراءة في تمهيد القسم التّشريعي من الكتاب :

---

[85] نفس المرجع، ص. 116.
[86] نفس المرجع، ص. 175.

من خلال هذا التمهيد، قدّم الحداد نظرته للإسلام وسياسته التشريعيّة، ليجلّي بذلك موقفه إزاء المرأة، فبيَّن ما جاء فيه من إثبات لشخصيّتها المدنيّة والاجتماعية، وما جاء به من حقوقها مزدوجة بالرّجل. فكان همّه الذي لازمه خلال وضعه لهذا الكتاب، الذّود عن الإسلام وتبرئته من وضعيّة القهر والظلم والتغييب التي لازمت المرأة، وإبراز القيم الحقيقية للدين مُمثلّة في العدل والمساواة والكرامة الإنسانية وتعظيم الحياة.

فما عليه المرأة من أوضاع مُهينة ليس من فعل الدّين بل من فعل المسلمين، كتب في هذا الصّدد :"وقد رأيت بعين اليقين أنّ الإسلام بريء من تهمة تعطيله للإصلاح، بل هو دينه القويم ومنبعه الذي لا ينضب، وما كان انهيار صرحنا إلاّ من أوهام اعتقدناها، وعادات مُهلكة وفظيعة حكّمناها في رقابنا"[87].

لذلك حرص الحدّاد على إثبات البعد البشريّ في الأحكام المتعلّقة بالمرأة، زيادة على إثباته لما فعله التاريخ بها، في محاولة منه لتغيير العقلية السائدة حتى تقبل فكرة الانخراط في منظومة معاملتيّة أكثر إنصافا وموضوعية تجاه المرأة. "امرأتنا" كما سمّاها الحدّاد بكل ما تختزِله هذه الكلمة من عاطفة وانتماء ومسؤولية.

وفي الواقع، فإن المُطّلع على التّمهيد الخاص بالقسم التشريعيّ، ليس له إلا أن يُعجب بهذه الرؤية العميقة الذي قرأ بها الحدّاد حقيقة الإسلام وكشف به عن جوهر الدّين وعن سرّ بقاءه وديمومته.

---

[87] نفس المرجع، ص. 16.

فالحدّاد يعتبر أنّ شريعة الإسلام جاءت " كنتيجة لما في الحياة من تطوّر لا أنّها فصول وُضعت من قبل لحمل الحياة على قبولها"[88]. ويستدّل على ذلك بوقوع النّسخ في الآيات والأحكام على امتداد عشرين سنة من تأسيس الإسلام استجابة لتطور في الوضعيات والأوضاع البشرية آنذاك. ويتساءل في هذا الصّدد :"فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بعدُ بلا انقطاع ونحن لا نتبدّل ولا نتغيّرُ؟"[89]

وعلى ذلك، نجده يدعو إلى بلوغ الإسلام في جوهره ومعناه، بالتّمييز بين**"ما أتى به وما جاء لأجله"** من عقائد وقيم خالدة كعقيدة التوّحيد ومكارم الأخلاق، والعدل والمساواة بين النّاس، وما سِوى ذلك ممّا وجده في أحوالهم وظروفهم ونفسيّاتهم وتقاليدهم الرّاسخة، فهي ذاهبة وهو باق، لذلك فهو يرى أنّه لا يمكن اعتبار هذه المسائل البشرية الحياتّية حتى جزءا من الإسلام وذلك كمسائل العبيد والإماء وتعدّد الزوجات ونحوها ممّا لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام[90].

نخلص من هذا التّحليل للتّمهيد الذي وضعه الحدّاد للقسم التشريعي إلى جملة من النتائج، أعتقد أنها سوف تشكل الإطار الفلسفي والإيديولوجي الذي سيشدّ إليه مجمل المواقف والآراء التي تضمّنها الكتاب، ومن أهمّ هذه النتائج :

---

[88] نفس المرجع، ص. 22.
[89] نفس المرجع، ن. ص.
[90] نفس المرجع، ص ص. 2223.

* أنّ الإسلام قد أحدث عند ظهوره، نقلة نوعيّة في حياة العرب عامّة والمرأة خاصّة مقارنة بما كانت عليه أوضاعهما قبل مجيئه، إلاّ أن ما سنّه من أحكام لتحقيق تلك النّقلة ليس قاطعا ولا نهائيّا بل إنّ في سلوك الشارع إزاء المكلّفين، ما يدلّ على أنّه شرع لهم تغيير تلك الأحكام بما يراعى تبدّل أحوالهم وتغيّر ظروفهم وبما ينسجمُ مع روح الشّريعة وجوهرها ويخدِم مقاصدها الكبرى.

* أنّ الإسلام-ممّثلا في القرآن الكريم خاصّة- ليس مدوّنة قانونيّة تشريعيّة قاطعة، بل هو قبل ذلك رسالة سماويّة ذات أفق إنسانيّ، جوهرها قيم خالدة، ومقاصدها أبعدُ وأعمق من منطوق الأحكام التي شرعها، لذلك رأى الحدّاد أنّه على المسلمين إحياء تلك المقاصد بدل التشبّث بحَرفيّة أحكام لم تعد قادرة على مجاراة سنّة التبدّل والتغيّر التي تَحكُم حركة التاريخ.

* أنّ الإسلام فيما سنّ من أحكام في عهده الأوّل، ورغم أنه شرعٌ سماوي أزليّ، قد أخذ بعين الاعتبار استعدادات الإنسان وأحواله، لذلك فإنّ الحكمة التّي على المسلمين اليوم استخلاصها، هي أن الله قد سوَّغ لهم تغيير تلك الأحكام بما ينسجم مع تطوّر استعداداتهم اليوم وتغيّر أحوالهم.

وإننّا لنعتبر فكرا حاملا لمثل هذا الفهم للإسلام، فكرا سابقا لعصره، بما يحِملُه من نفَس انفتاحيّ عميق، منصف، تقدميّ، كلّف الحدّاد حياته، فالرّجل عاش حالة من الغُبن والقهرِ إثر صدور هذا الكتاب، لا لشيء لا لأنه لامس المقدّس البشري في مجتمع عربيّ إسلاميّ متخلف مثل تونس في الرّبع الثاني من القرن المنقضي، فحالة الجهل والانغلاق التي كانت عليها البلاد،

لم تؤازر قط "الحدّاد" بقدر ما مثّلت عوامل اجتمعت لتصُبّ عليه حقدها وغضبها حتى أودت بحياته، لذلك فإن كلّ هذه الأسباب تدفعني اليوم لأن أجعل كتاب :"امرأتنا في الشريعة والمجتمع" الأنموذج الأوحد عن الفترة المرتبطة بعصر النهضة، الفترة الحديثة.

3-مشروع الحدّاد التربويّ:

في القسم الثاني من الكتاب، القسم الاجتماعي، عُني الحداد باستقراء الواقع الرّاهن للمرأة من خلال إثارته لعديد المسائل التي كشفت عن درايته الكاملة بالمعوقات التاريخيّة والفقهية التي انغرست في المخيَال الجمعيّ التقليدي، فحالت دون اعتبارها كائنا حيّا يشعر ويريد ويرفض ويطمح ويقرّر، مسائل خاض فيها معظم روّاد النهضة في المشرق وكذلك روّاد الإصلاح في تونس على تفاوت بينهم في عمق الطّرح حول المرأة وكيفية تثقيفها وإعدادها لدور الزوجة والأم، فصنّف التثقيف إلى أنواع تتكامل فيما بينها، أطرافها الثقافة الزوجية والثقافة الصحيّة، كما طرح مسألة الزواج بلا استعداد وبالإكراه، والزّواج دون السّن. فقابل "الحدّاد" بذلك بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، واستقرأ النصّ الدّيني والواقع معا من خلال نصوص متوالدة متلاحقة أثارت من داخل الشّريعة قضايا المرأة الرّاهنة والبديلة في ضوء فهم مرن للسّاكن والمتحرّك في بُنية النّص الدّيني.

ومن أبرز المحاور التي أثثّت القسم الاجتماعي من كتابه، وبها ختمه، المحور الموسوم بـ: **التّعليم الرسميّ للمسلمات، حيث قدم الحدّاد من خلاله مشروعا تربويّا متكاملا،** هدفه النّهوض بالمرأة الذي لا يتحقّق من دونه

تقدّم المجتمع ورقيّه. فالتقدّم لا يمكن أن يحصل للأمّة في نظره، إلاّ إذا رفعنا عن المرأة كابوس الجهل ومكّناها من ولوج المدارس واعتبرناها "عضوا حيّا وشريكا مساويا لنا في الحياة بقدر ما يصل بها استعدادها الّذي ينمو بالثّقافة والتعليم"[91].

فالحدّاد لا يُنكرُ على المرأة دورها الطّبيعي، ولا يطالب بتقويض النّظام الأبوي، غير أنّ ذلك الدّور لابدّ له من حسن الإعداد، يقول : "المرأة بطبيعتها مولّدة للنّسل وقيّمة عليه، وربّة بيت وزوج الرّجل، وقد كان حظّنا معها من هذه الأشياء حظّ الخيبة والخُسران، فمن واجبنا أن نصلح هذا الخلل الذي لا سبب له أصليّا سوى الجهل الذي يغمر حياتها حتّى كاد يجعلها جسما بلا روح، ولا يتمّ هذا الإصلاح إلا ببثّ أنوار المعرفة فيها، وأن نهتمّ بإعدادها لذلك، حتى نطمئنّ لوضع الجيل بين يديها تهيئة لمستقبل حياتنا المكتّظ بآلام الخيبة"[92].

لذلك طالب الحدّاد ضمن مشروعه بضرورة تأسيس مدارس حرّة للفتيات وتأسيس مدارس ثانويّة، بل طالب بتمكين المرأة من الدّراسة العالية على غرار ما ذهبت إليه أوروبا في رفع المرأة إلى هذا النّوع من التّعليم، وكان يهدف من وراء كلّ ذلك إلى تأهيل المرأة لتقلّد العديد من الوظائف الاجتماعيّة كالتّعليم وطبّ الأطفال والإشراف على الملاجئ الخيريّة والاندماج في كل ما له علاقة بالأدب والثقافة[93]. وهو لا يجد أيّ خطر

---

91 الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، مرجع سابق، ص. 141.
92 نفس المرجع، ص .ص. 204-205.
93 نفس المرجع،ص. 199.

عليها من هذه العلوم، "إذا عرفنا كيف نسوس الأخلاق ونروّض النّفوس بالتربية الفاضلة قِوام كلّ شيء في هذه الحياة"[94].

كما دعا في مشروعه إلى تجاوز الأفكار التي تفضّل تعليم الرّجال على النّساء، لأنّ هذه المفاضلة من شأنها أن توسّع هُوّة الخلاف بينهما، وتكون سببا في حدوث الخلافات العائليّة والنّفور من الزّواج وانتشار العزوبيّة. فهو يستقرئ الأبعاد الخطيرة لتلك المفاضلة على الأسرة والمجتمع، لذلك يحذّر التونسيّين من تكريس المفارقات بين النّساء والرّجال، وهي مفارقات -فيما رأى- ليس لها من سبب سوى ما علق بالأذهان من أنّ التّعليم مفسدة للمرأة وتأييد للفُسق وهتك العفّة المقامة على جدران المنازل[95]. كما أنّ هذه المفارقات تعود في نظره إلى "طباعنا القديمة التي تأبى على المرأة أن تتعلّم، وهذا قائم في أنفسنا على الخوف من الحريّة، فلولاها ما تعسّر تعليم المرأة عندنا إلى هذا الحدّ"[96]، كما تعود إلى "بُعد جمهورنا عن إدراك ما في الدعوة إلى التّعليم من المزايا الضروريّة لإصلاح حياتنا"[97]، فالتعليم، في نظر الحدّاد يُراد به وقاية المرأة من هوّة السّقوط الواقعة بها، لتكون عنصرا فعّالا في نهوضنا[98].

وعمد الحدّاد إلى إيراد عديد الآيات القرآنية والأحاديث النبويّة الحاثّة في مجموعها على وجوب تعليم المرأة، وذلك حتّى يجعل لدعوته تلك سندا دينيّا

---

94 نفس المرجع، نفس الصفحة.
95 نفس المرجع، ص. 201.
96 نفس المرجع، ص. 202.
97 نفس المرجع، ص. 203.
98 نفس المرجع، ص. 200.

عساه يكون حافزا على تغيير العقليّات، فتعليم المرأة في نظره حقًّا من حقوقها المشروعة إذ "من الجهل والحمق والغبن والظّلم الوحشيّ أن نمنع المرأة من وسائل ظهور مواهبها الفطريّة بدعوى حقّنا في تقرير مصيرنا حسب إرادتنا، وما إرادتنا إلا الشّهوة الغالبة والأنانيّة الخبيثة"[99].

***مكبّلات القراءة التقليديّة للمسألة النسويّة**

أ-الإنغلاق الفقهي وأثره على مشغل المرأة :

عمّ سبيل التّقليد وغلب طيلة قرون الجمود، فعكف عدد من العلماء على التّلفيق والتّجميع، ولم تخرج جلّ اجتهاداتهم عن مسار التّقليد والرّكود الفكريّ ، وأضحى المجتمع المسلم مجتمعا تقليديّا صرفا، يعتبر بل يعتقد أنّ استمراريّة وجودِه مرتهنة بالاستناد إلى منظومة من المعارف والقيم الموروثة عن الماضي، كما يرى في البُعد عنها حتفَه وفناه.

وعلى الصّعيد الاجتماعيّ وتبعا لذلك برزت الذهنيّة التحوطيّة التي تتبنّى مبدأ الأخذ بالأحوط خاصّة فيما يتعلّق بأحكام المرأة، وساندت هذا المبدأ فكرة العمل بسدّ الذّريعة، ومعلوم أنَّ سدَّ الذريعة يُستعمل عند تغلّب مظاهر الرّذيلة في المجتمعات، والتخوّف من الوقوع في المحظور والفتِن، وبمرور الزّمن واختلاف العصور وتزايد إسقاطاتها على القضايا الاجتماعيّة والأسريّة، تحوّل العمل بسدّ الذّريعة من أداة خيّرة نافعة تُنافحُ عن مظاهر الفضيلة في المجتمع، إلى سيف مُشرَّع في وجه عشرات الأحكام التي جاءت بها نصوص القرآن الكريم والسّنة لضمان مساهمة المرأة في عمليّة

[99] نفس المرجع، ص. 204.

العمران الحضاري والقيام بمهمّة الاستخلاف[100] فحُرمت من التّعليم سدّا لذريعة الفساد المترتّب على خروجها من البيت، مما أدّى إلى فرض نوع من العزلة الثقافية والحضاريّة والحصار الاجتماعيّ عليها، فتعثّرت حركة المرأة في المجتمع، وتعطّل دورها الحضاريّ في البناء والإعمار، ذلك الدور الذي أسّست دعائمه نصوص القرآن الكريم والسنّة الصحيحة، وصادرته الأعراف الفاسدة الجائرة.

ب-حملة كُتّاب الحداثة على الأعراف والتقاليد :

توارثت فيما بعدُ، المجتمعات الإسلامية المختلفة، تلك الأعراف والآراء والأحكام التي اجتهد علماء كلّ عصر في وضعها، تبعا لظروف زمانهم ومجتمعاتهم، ووقفوا عندها على اعتبار أنّها تُشكِّل الدّين وتعاليمه، ولم تميّز تلك المجتمعات بين الدّين ومبادئه المتمثّلة في نصوص القرآن الكريم والسنّة، وبين العادات والأعراف المتوارثة **حتّى باتت الأعراف حاكمة،** واستمر العمل بفلسفة التقليد القائمة على عدم التّمييز بين الجوهر والتّراكم التاريخي الذي فقد مشروعية وجوده، فضلا عن استمرار العمل به.

* ومع ذلك ظهرت عشرات من النّساء اللاّتي حظين بمراتب عالية في التعليم والتّدريس والتصدّي للإفتاء، والغالبيّة منهن ظهرن في الأسر الرّاقية ذات المنزلة العالية في التعلم أو النفوذ، لكن بقيت السِّمة الغالبة على النّساء في تلك العصور الحرمان من التعليم والمشاركة الاجتماعية الفاعلة.

100 أنظر : رقية طه جابر العلواني، *أثر العرف في فهم النصوص*، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2003، ص. 136.

وبات واقع المرأة في المجتمعات المسلمة واقعا تحكمه العادات والتّقاليد التي فقدت مشروعيّتها التاريخية، وصاحب ذلك كلّه، انتشار الجهل والخرافات والبِدع بين النسّاء خاصة، فالمرأة في غالب تلك المجتمعات حُرمت من التّعليم، فغدت فريسة سهلة للخرافات والشعوذة.

وكان قاسم أمين من الّذين اعتقدوا في التّأثير المباشر للعادات والتقاليد على تدنّي وضع المرأة في عصره، إذ يرى أنّ هذه العادات لو كان لها أساس شرعي لكان ذلك تبريرا للأخذ بها، فيقول :"لو كانت عوائدنا فيما يتعلّق بالنّساء لها أساس في شرعيّتها لكان في ميلنا إلى المحافظة عليها ما يشفع لنا، أمّا وقد برهنّا على أنّ ما عرضناه من أوجه الإصلاح يتّفق تمام الاتفاق مع أحكام الشّريعة ومقاصدها، فلم يبق لنا عذرا في التمسّك بها سوى أنّها تقدّست بمرور الزّمن الطويل"[101].

ج-أثر الأعراف والتقاليد على تنميط الفكر الفقهي في شأن المرأة :

ما من شكّ في تأثير كلّ هذه الأجواء التقليديّة العُرفية على بنية فكر الفقيه والمفسّر، فكلاهما ابن بيئته وابن عصره، ومهما تحصّن بالعلم والموضوعية فإنّ سلطة العُرف والعادة والأمثال، لابدّ وأن تترُك بصماتها في لا وعيه، وذلك ملموس في الفقه التشريعيّ الخاصّ بالمرأة، كما هو ملموس في أغلب التّفاسير القديمة بالخصوص وحتّى الحديثة منها، ويمكن إثبات ذلك من خلال تمسّك أصحابها بإصدار الأحكام في شأن المرأة

[56] قاسم أمين، *تحرير المرأة*، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1993، ص.147.

بالعودة إلى بعض الأحاديث النبويّة المُثبتة في ظاهرها لدونيّة الأخيرة، ممّا له تأثير خطير على روح الدّين وجوهره وخصوصا بالنّسبة للعامّة الّذين لا يدركون تلك الخطورة بالطّبع، لأخذهم تلك الأحاديث التي يُردّدُونها على ظاهرها دونما تنزيل لها في سياقها التّاريخيّ والإجتماعيّ ودونما اعتبار لظرفيّتها المباشرة ، هذا إن كانت فعلا أحاديث صحيحة .

ويرى جمال البنّا أنّ فقهاء الفروع إلى جانب فقهاء الصّدر الأول، ولكن بدرجة أقلّ، يتحملّون مسؤوليّة هذا اللّبس الحاصل في المِخيال الشعبي الجماعيّ بين روح الدّين وتعاليمه الأصيلة ،وبين الفهم المغلوط له عن حقيقة المرأة ككائن وكإنسان، يقول :"إنّنا وإن كنا لا نُبرّئ فقهاء الصّدر الأول الّذين وضعوا الأصول المساهمة في الحيف على المرأة وانتقاص منزلتها بما سمحوا به من أحاديث ركيكة أو موضوعة، فإنّنا لا نجد فيهم الإسفاف الذي نجده عند فقهاء الفُروع الذين جاءوا بعد قرون (...) وكلّما كان العهد يمضي بهم كان الإسفاف يزداد فيهم، ولم ينقذ العالم الإسلاميّ منهم إلا النّهضة الحديثة"[102].

ويعتبر البنَّا أنّ إسفاف فقهاء الفروع والانتقاص من منزلة المرأة ليس إلاّ صورة من تدهور المجتمع الإسلامي، كما يرى أنّ جُزءا من هذا الإسفاف قد بُني على أحاديث وردت في كتابات أئمّة الفقه في الصّدر الأوّل، من ذلك مثلا ما ورد عـنـد الطّبـري في تفسيره لآيــة:

---

[102] جمال البنّا، *المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء*، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، د.ت.ص ص. 113-114.

﴿وَلاَ تُؤتُوا السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمْ﴾ (سورة النساء 5/4) من آراء عديدة عن سعيد بن جُبير والحسن والضحّاك ومجاهد وقتادة وابن عباس وابن عمر –رضي الله عنهم جميعا- أن السّفهاء هم النّساء والصِّبيان، وفي تفسيره لقوله تعالى : ﴿فاهْجُرُوهُنَّ﴾ (سورة النساء 34/4) ذهب إلى أن الهَجْر هو ربط المرأة في المضجع ![103].

كما يورد البنّا -مستشهدا على ما ذهب إليه- بعض الأحاديث الّتي جاءت في صحيح البخاريّ والّتي يصرّح باعتقاده في كونها أحاديث موضوعة، مثل حديث :"لولا بنو إسرائيل لم يخْنِز (يتعفّن) اللّحم، ولولا حوّاء لم تخُن أنثى زوجها"[104]. فهو يعلّق عليه قائلا: "فالحديث واضحُ الرّكاكة ولا يستقيم، فليس هناك علاقة بين إسرائيل وتعفّن اللّحم كما أنّه ليس هناك علاقة بين حوّاء وما أُلصق بها، والملايين من النّساء من مظنّة الخيانة. وقال ابن حجر

---

[103] نفس المرجع، ص ص. 114-115. ولقد أورد الطبريّ عديد الأقوال في تأويل لفظ "السّفهاء"، أغلبها اتفقت على كون المقصود به : النساء والصبيان، ومنها من قال أنهم : الصبيان خاصة، ومنهم من قال :النساء خاصة دون غيرهم، ومنهم من ذهب إلى كونهم : اليتامى.
أنظر : الطبري، *جامع البيان في تأويل آي القرآن*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1412 هـ/1992 م، ج : 3، صص. 286288.
أمّا بالنسبة لتفسير قوله تعالى :"فاهْجُرُوهُنَّ"(النساء 34/4) فلقد جاء عنه بعد أن أورد أوجه معنى "الهجر" في كلام العرب وبين عدم ملاءمتها للمراد من الهجر في الآية:"فإذا كان في كل هذه المعاني ما ذكرنا من الخلل اللاحق، فأولى الأقوال بالصواب في ذلك ،أنّ= =يكون قوله :"واهْجُرُوهُنَّ"، موجها معناه إلى معنى الربط بالهجَار. (يقول العرب : هجر البعير، إذا ربطه صاحبه "بالهِجارِ"، وهو حَبْلٌ يربَطُ في حَقْوَيْهَا ورُسْغِها). أنظر : نفس المرجع، ج : 4، ص. 69.

[104] والحديث وارد بصحيح البخاري، كتاب : أحاديث الأنبياء ، باب : خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، برقم 3330. وورد كذلك بباب قوله تعالى :"وواعدنا موسى ثلاثين ليلة...(الأعراف 142143/7) رقم : 3399.

في شرح الحديث: "فلا تكاد امرأة تسلم من خيانة زوجها بالفعل أو بالقول، فهي جُبِلت على ذلك"[105].

وجاء في فتح الباري، باب : "واذكر عبدنا داود"، يقول عند قوله تعالى :﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وتِسْعُونَ نَعْجَةً﴾، "يقال للمرأة نعجة ويقال لها أيضا شاة[106] ، وقال القرطبيّ في تفسيره لهذه الآية : والعرب تُكنّى عن المرأة بالنّعجة والشّاة وقد يُكَنَّى عنها بالبقرة أو الناقة لأنّ الكُلّ مركوب"[107].

والغريب أنّ هذا النوّع من الفقه الّذي لا تزال بعض البلدان العربيّة تُدمجُه في برامجها التعليميّة إلى اليوم، قد كان سندا للأعراف والتّقاليد الجائرة على المرأة، كما كانت بدورها مُساندة له ضمنيّا، باعتبار تلّبُسِها بلاوعي الفقهاء، مما أثّر بصفة مباشرة أو غير مباشرة على أحكامهم في فقه النسّاء، فحديث:"المرأة عورة" مثلا، نجد العديد من الأمثال المتضمّنة لمعناه أو

---

105 ورد عند جمال البنا، *المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء*، مرجع سابق، ص. 115. والحديث أخرجه العسقلاني، أحمد بن عليّ بن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب الأنبياء، الحديث الخامس، ج : 6، ص. 368، غير أنّ قول ابن حجر في شرحه للحديث المذكور آنفا، لا وجود فيه لعبارة (فهي جبلت على ذلك) إذ لم يقلها ابن حجر، ولكن قدم أقوالا تفيدها، فلقد جاء عنه :"وفي الحديث إشارة إلى تسلية الرجال فيما يقع لهم من نسائهم بما وقع من أمهنّ الكبرى، وأنّ ذلك من طبعهنّ، فلا يُفرط في لوم من وقع منها شيء، من غير قصد إليه أو على سبيل الندور، وينبغي لهنّ أن لا يتمكنّ بهذا في الاسترسال في هذا النوع بل يضبطن أنفسهن ويُجاهدن هواهُنّ".

106 صحيح *البخاري، كتاب : أحاديث الأنبياء*، باب رقم 39 "واذكر عبدنا داود ذا الأيْد إنه أوّاب". مكتبة الثقافة الدينية، مرجع سابق، ص.405.

107 ولقد ورد قول القرطبي المذكور بالجزء 15 من جامعه، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1384 هـ/1965، ص. 172 وبالتحديد بهذا النص."وقد يُكنّى عنها بالبقرة والحِجرة والناقة لأنّ للكلّ مركوب".

*وعلى سبيل الذّكر:(ثلاثة ما لهم وفاء : السيف والفرس والنساء) و(حيّة في غار ولا زوز بنات في دار) و(أمِّن بحيّة ولا تُؤمّن بمريّة) و(النِّسوان عوادي يُوسف) و(معرفة الرّجال تِجارة ومعرفة النِّساء خُسارة) و(إذا بدّكْ المرا تلين عليك بحطب التّين)....

المكرّرة له حرفيّا، مع أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلم كان عظيم التّقدير للمرأة، بحيث يصعب أن يُماثلها بالعورة، كما أنّ القرآن الكريم، لم يستخدم هذه اللفظة كوصف للمرأة وإنّما استخدمها بمعنى السّوأة، كما في قوله تعالى : ﴿أَوْ الطِّفلِ الّذِين لَمْ يَظْهَرُوا على عَوْرَاتِ النّسَاءِ﴾ (سورة النّور 31/24).

ويعلّق البنّا :"لذلك يغلب أنّ الحديث من وضع بعض الّذين احتسبوا وضع الأحاديث، لأنّ الكثير من الأحكام الخاصّة بالمرأة اعتمدت على أنّها عورة، حتى أصبحت هذه الكلمة البذيئة من أكثر التّعبيرات الفقهية استعمالا، والّذي يثير الذّهول، أن هذا الحديث الّذي سيطر على الفقه الإسلاميّ فيما يخُصّ المرأة، تفرّد به الترمذيّ عن سائر أصحاب السّنن ولم يصفه بالصّحة بل اكتفى بوصفه بالحسن والغرابة، وذلك لأنّ بعض رُوّاته ليسوا في الدّرجة العليا من القبول والتّوثيق، بل لا يخلو من كلام في حفظِهم مثل عمرو بن عاصم[108] وهمّام بن يحي[109] فهل يجوزُ لحديث بهذا السّند أن يحكُم فقه النّساء؟"[110].

---

[108] وهو عمرو بن عاصم الكلابي، القيسيّ، الحافظ، أحد الأثبات، حدّث عنه البخاري والدّرامي وابن حميد، وغيرهم، وقال النسائيّ : " ليس به بأس"، توفيّ سنة 223 هـ. الذّهبي، *سير أعلام النبلاء*، تحقيق : محبّ الدّين العمروسي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط.1، 1417هـ/1997 م، ترجمة رقم : 1605، ج : 9، ص. 34.

[109] وهو همام بن يحيى بن دينار، الإمام الحافظ الحجة، أبو بكر، أبو عبد الله العوذي، البصري. حدّث عنه سفيان الثوري وعطاء بن رباح وقتادة وابن عيينة وغيرهم. قال عنه ابن سعد :"ثقة، ربما غلط"، وقال أبو زرعة : "لا بأس بهمام". توفي سنة 163 هـ أو 164 هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ترجمة رقم " 1094، ج : 7،ص. 225.

[110] البنا، *المرأة المسلمة...*، مرجع سابق، ص. 36.

فالمرجعيّة الفقهيّة التي يعود إليها الفقهاء عندما يرومون تثبيت حكم، تختلف اختلافا كبيرا-قد يصل حدّ التّعارض- مع المرجعيّة القرآنيّة، وفي هذا أكبر دليل على التأثر القويّ للفقيه بسلطة الأعراف والتّقاليد السّائدة في عصره، والتي تصل حدّ توجيه أحكامه، عن وعي منه أو عن غير وعي، وخصوصا في عصور الجمود والانغلاق، حيث نشط الكساد الفكريّ، واشتغلت مختلف المؤثّرات الدّخيلة على صفاء الدّين ونقاوته، ومن بينها الأعراف والتقاليد الوافدة، بتراكماتها الأسطوريّة المكرّسة لدونيّة المرأة، لتنتج فيما أنتجت، تركة ثقيلة من الأحكام المضلّلة لما أراده الإسلام في شأنها كأنثى وكإنسان. وإلى هذه الحقيقة ترتدّ مُختلف الأحكام المتحيّزة والمتخلّفة الّتي يصدرها بعض الفقهاء عن المرأة إلى اليوم، إلى حقيقة سلطة الأعراف والتّقاليد والعادات الجائرة، البعيدة كلّ البعد عن تشوّفات الإسلام للمرأة ولدورها ممّا أدركته الحركة الإصلاحيّة التونسيّة وعلى رأسها الحدّاد الذي أجرى على هذا الموضوع أقصى جرأته الإنسانيّة والعلميّة انطلاقا من همّه الأكبر :الهمّ الوطنيّ .

ولا تزال معركة الحدّاد متواصلة إلى اليوم في شأن المرأة على وجه الخصوص -وإن تغيّرت إلى حدّ طبيعة المطلبيّات -بين فكر تقليديّ متمّسك بحرفيّة النّصوص، غير مراع لفلسفة التدّرج في التّشريع وغير معتبر لروح النصّ وجوهره، متمّسك بصورة نمطيّة عن المرأة تُرضي غروره الذكوريّ، وتشبع أناه المتضّخم، وتريح مزاجه القبليّ، وبين فكر إسلاميّ مستنير، معتبر للمقصد الإسلاميّ الكسموبوليتيّ الإنسانيّ، يدرك جيّدا أنّ الشّريعة كليّة وأنّ التّشريع جزئيّ .

الوعي السياسي لدى حركة تونس الفتاة (حركة الشباب التونسي)

د.محمد لطفي الشايبي[111]

يشير المؤرّخ "*ماريوس ديب*" في تعريفه لدور الأحزاب السياسية إلى طبيعتها الخصوصية في البلدان المُسْتَعْمَرَة. إذ يمكن حسب قوله تحليلها في ضوء إيديولوجيتها وتنظيمها وقاعدتها الاجتماعية، إلا أن علاقتها بالحركة الوطنية الناشئة تضيف إلى الصورة بُعْدا جديدا. إذ لُوحظ أنّ التنظيمات السياسية في البلدان الخاضعة للحكم الاستعماري، تمرّ بتطوّر ذي مراحل ثلاث: بَدْءا بِكَوْنها جماعات ضغط، ثمّ حركات وطنية، وأخيرا كأحزاب سياسية[112].

و في هذا السياق، ظهرت الحركة الإصلاحية المسمّاة بحركة الشباب التونسي في بداية القرن العشرين في ظرف تاريخي محدّد للإيالة التونسية الرّازحة تحت نيّر الاستعمار الفرنسي منذ إمضاء معاهدة الحماية (12 ماي 1881) وإثر تأسيس جريدة "*الحاضرة*" (1888-1911) وبروز جمعيتين ثقافيتين (*الجمعية الخلدونية* سنة 1896 ، وجمعية *قدماء الصادقية*

---

111 أستاذ التاريخ بالجامعة التونسية، والمدير الأسبق للمعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية

112 ماريوس كامل ديب، *السياسة الحزبية في مصر: الوفد وخصومه (1919 – 1939)*، دار البيادر للنشر والتوزيع، القاهرة ، 1987، ص ص. 21 -22.

1905) و" *المنتدى التونسي* " (1906) وكان لهذه الصحف والجمعيات أثر ملموس في تكوين رأي عام أهْلي مُثقّف وَ وَاع .

اتجهت سياسة إدارة الحماية بعد أن قضت الجيوش الفرنسية على المقاومة المسلّحة الأهلية (1881- 1883) وأرست دعائم حضورها الإداري والعسكري والسياسي على كامل الإيالة إلى استقطاب النخبة الأهلية والتعرّف على مشاغلها ومطالبها وكانت جلّ عناصرها من خريجي التعليم العصري (المعهد الصادقي والمعهد العلوي ومعهد كارنو والكليات الفرنسية) والتعليم الزيتوني. وتجسيما لذلك، رخّص كلّ من المقيمين العامين، " *روني ميلي*" René Millet(1894- 1900)، و" *ستيفن بيشون*" Stephen Pichon (1900- 1906) وساعدا على إنشاء جريدة " *الحاضرة*" والجمْعيتين المذكورتين.

ومن ثمّ تبْدو حركة الشباب التونسي حركة إصلاحية أهلية نُخْبوية تندرج في إطار الحماية، ما فتئ يتطور نسق عملها بحسب توالي أزمات وتحولات العالم الإسلامي المتوسطي من جهة وتطور السياسات الاستعمارية المتبعة من جهة أخرى.

- **ظروف نشأة الحركة وخلفياتها الفكرية :**

إن الحديث عن الوعي السياسي لدى حركة *تونس الفتاة* (حركة الشباب التونسي) يجرّنا حتما إلى :

أوّلا - توضيح مفاهيم **الوطنية** و**الجامعة الإسلامية** و**القومية** و**الماصونية** بصفتها إيديولوجيات متداولة في الحراك السياسي والاجتماعي (نهاية القرن التاسع عشر – بداية القرن العشرين) أي في الفترة التي نشأت فيها حركة الشباب التونسي والتي عبرت عن وجودها في 7 فيفري 1907 بإصدار صحيفة أسبوعية ناطقة باللغة الفرنسية تحمل اسم Le Tunisien، تجمع شخصيات وطنية وإسلامية وقومية وماصونية.

ثانيا – استحضار الإطار التاريخي الإقليمي (المتوسطي الإسلامي العثماني) والمركزي (أي الفرنسي للدولة الحامية) والمحلي (أي التونسي) الذي كان يشهد سلسلة من الأزمات والتحوّلات شملت كافة الأصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية حسب عبارة الأستاذ البشير التليلي المأثورة[113] .

• ما وجب ملاحظته في هذا الصدد، أن الوطنية والشعور الوطني من جهة والحضور الماصوني الأوروبي من جهة ثانية كانا مُصْطلَحَيْن مُتَداوَلَيْن في مدن العالم العربي الإسلامي أثناء القرن التاسع عشر وتحديدا سابقين لبداية الاحتلال الفرنسي للجزائر سنة 1830. وتبدو فكرة الوطن إنتمائية، ترابية، كيانية تؤكد التعلق بالمكان الذي تسكنه مجموعات بشرية جمعتها

[113] - Bechir Tlili, « Problématique des processus de formation des faits nationaux et des idéologies nationalistes dans le monde islamo-méditerranéen de l'entre – deux- guerres (1919-1930): L'exemple de la Tunisie» In *Nationalismes, socialisme et syndicalisme dans le Maghreb des années (1919-1934). Tome second : Nationalisme, socialisme, syndicalisme en Tunisie et en Algérie 1919-1934*, PUT, Tunis, 1984, pp. 13- 64.

أنماط عيش مشتركة وتقاليد موروثة ومعتقدات ونظام سياسي يسهر على حمايتها ويؤمّن تواصلها. وتتجلّى في صورة القطر التونسي الذي يصف ملامحه " *الإتحاف* " أو" *صفوة الاعتبار*" [114]. وبهذه الصفة، يمثل الشعور الوطني الذي عبرت عنه المدرسة الإصلاحية التونسية (الوزير أحمد خيرالدين، أحمد بن أبي الضياف، محمود قابادو، محمد بيرم الخامس، الشيخ محمد السنوسي، الجنرال حسين...) " *إحساسا بالانتماء إلى أرض تربط بين أفرادها أنماط عيش وتاريخ مشترك وتشد وثاق هذا الشعور وتُغذّيه تراكمات الهُوية الحضارية لغة ودينا وذاتية*"[115]. وهو يقابل ما يترجم إليه بالفرنسية le sentiment patriotique أما الوطنية Patriotisme وحب الوطن أو التعلق بمسقط الرأس L'amour de la patrie، كل هذه المسمّيات كانت متداولة في الإيالة التونسية أثناء الحكم الحسيني قبل بداية الاحتلال الاستعماري الفرنسي.

و يتماهى مع مفهوم الوطنية في نفس الفترة مصطلح الحضور الماصوني أي انتشار المحافل الماصونية الإنجليزية والفرنسية والإيطالية في المدن المصرية والتونسية والجزائرية والمغربية واستقطابها تدريجيا عناصر

---

[114] - ابن أبي الضياف، *إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان*، نشر كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، تونس، 1963.
- محمد بيرم الخامس، *صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، المجلد الثاني: القطر التونسي*، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون قرطاج ، 1999.

[115] محمد لطفي الشايبي، "ملاحظات حول بروز الوعي الوطني التونسي (1881 – 1939)" ضمن *الثقافات والوعي الوطني في العالم العربي المعاصر*، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان، ، 1999، ص. 175.

النخبة الأهلية الفكرية والسياسية [116]. فما هي الماصونية ؟ وما هي علاقتها بالوطنية ؟ ولماذا تنبذ الروح القومية؟

تاريخيا، تُعَرّف الماصونية نفسها بكونها جمعية سرّية أممية ذات مقاصد خيْرية تسعى لخيْر الإنسانية يتحلّى أتباعها بقيم أخلاقية رفيعة. غير أن الملفت للانتباه أن حضورها في العالم الإسلامي العثماني المتوسطي اقترن بحدثين هامين خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر : التوسع الاستعماري الأوروبي ونشأة الصهيونية وبداية الهجرة اليهودية إلى فلسطين. وكان للمحفل الماصوني الفرنسي ،" *الشرق الكبير*"، دور فاعل في ترويج الأفكار الجديدة التي ساهمت في تفجير الثورة الفرنسية لسنة 1789 ("*الدستورية*" والدعوة لإرساء الجمهورية Le constitutionnalisme لمجابهة الاستبداد الملكي، التسامح وحرية المعتقد بدل التعصب الكنسي المسيحي الكاثوليكي

---

[116] Cf :

-Paul Dumont, « La Franc-Maçonnerie ottomane et les « idées françaises » à l'époque des Tanzimat », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n°52-53, février-mars 1989, pp. 150 – 159.

- Juan Cole*, Bonaparte et la République Française d'Egypte*, La Découverte, Paris, 2014.

- Gérard Hertault, Abel Douay, *Franc-maçonnerie et sociétés secrètes contre Napoléon. Naissance de la nation allemande*, Nouveau Monde Editions, Paris, 2005.

- Jacky Béna, *Orients disparus. L'histoire des francs-maçons en Algérie*, Editions Privat, Paris, 2011.

- بشير التليلي، *العلاقات الثقافية والإديولوجية بين الشرق والغرب في الإيالة البلاد التونسية خلال القرن التاسع عشر(1830- 1880)*، ترجمة عبد المجيد البدوي. الجزء الأول. المركز الوطني للترجمة،2010، تونس، ص ص. 547- 549.

La tolérance et la liberté de conscience contre le fanatisme clérical catholique, anticléricalisme)

و في سياق توسع أوروبا الصاعدة في حوض البحر الأبيض المتوسط والمجال العثماني الإسلامي المجاور في الربع الثاني من القرن التاسع عشر من جهة ومجابهة السياسة الدفاعية للسلطان العثماني عبد الحميد الثاني في الربع الأخير منه (سياسة "*الجامعة الإسلامية*" Panislamisme التضامنية لصدّ التدخّل الأروبي)، تواصل الحضور الماصوني في الحراك السياسي والاجتماعي الأوروبي والفرنسي تحديدا حيث كان في دفّة الحكم طوال إرساء الجمهورية الثانية (1848 – 1852) ثم الجمهورية الثالثة (1870 – 1940)[117] . والملفت للانتباه أن الماصونية الفرنسية تماهت مع السياسة الاستعمارية ولم تكتف بتبريرها (**نظرية وجوب تمْدين الأعْراق العليا المُتحضّرة للأعْراق السُّفلى المُتخلّفة**) بل أدرجتها في مشروع امبراطوري إدْماجي كوْني للشعوب المستضعفة وتبنّت مضْمون "*الرّسالة الحضارية*" الفرنسية(La mission civilisatrice de la France)[118] .

---

[117] *Cf.*
- Mildred J. Headings, *La franc-maçonnerie sous la troisième république*, Editions du Rocher, Monaco,1998.
- Paul Gourdot, *Les sources maçonniques du socialisme français 1848-1871*, Editions du Rocher, Monaco, 1998.
- Jean-Noël Tardy, *L'âge des ombres. Complots, conspirations et sociétés secrètes au XIXe siècle*, Les Belles Lettres, Paris, 2015.
- Edward Berenson, Vincent Duclert and Christophe Prochasson, *The French republic: History, Values, Debates*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2011.

[118] *Cf.* :

ومن ثمّ حَصُل الدّمج بل الخلط بين مفاهيم "*الحداثة*" modernité و"*الاستعمار*" colonisation و" التحرير" émancipation : إذ يرى الماصوني أنّ من واجبه تحرير الفرد أوّلا ثم الشعب المتخلّف الضعيف ثانيا من عبودية التقاليد والمعتقدات. وفي هذا الإطار كانت بعض الشخصيات الوطنية التونسية منضوية ضمن الماصونية الفرنسية ومنخرطة في شرعية الرسالة الفرنسية التي كانت تروج بصفة مباشرة وغير مباشرة للمبادئ الستة التالية: فصل الدين عن الدولة laïcité ، علوية النظام الجمهوري، الفكر الحرّ La libre pensée ، تحْرير المرأة المسلمة، نبْذ الرّوح القوْمية contre le nationalisme ،إيجابية ووُجوبية الاستعمار والسّهر على ديْمُومِيته Nécessité et positivité du fait colonial)[119]. وبالتوازي مع التوضيح المفاهيمي للإيديولوجيا الوطنية والماصونية والجامعة الإسلامية التي كانت ممثلة في حركة الشباب التونسي (1907 – 1912)، يمكن الإقرار إذا ما استثنينا ملامح قومية محتشمة لدى علي بوشوشة، رئيس تحرير ومدير جريدة "*الحاضرة* " (1888 – 1911) [120]، بأنّ لا

- L. Carl Brown, « Mission civilisable? Tunisian responses to french colonialism » *In Avec les Arabes. Puissance de l'amitié,* PUPS, Paris, 2005, pp. 61-71.
- Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser. Exterminer. Sur la guerre et l'Etat colonial*, Fayard Paris, 2005.
- Olivier Le Cour Grandmaison, *La République coloniale. Politique et racisme d'Etat*. Fayard, Paris, 2009.

[119] يمكن الاطلاع على هذا الولاء للمبادئ الستة المذكورة في جريدتي " الراديكالية الفرنسية الماصونية" Le Courrier Tunisien و" الاشتراكية الفرنسية الماصونية" بتونس Tunis – Socialiste (1920 – 1956).

[120] يمكن اعتبار مقال " مطالبنا" الصادر في"الحاضرة"، عدد 323، بتاريخ 29 نوفمبر 1894 . كدليل للتوجه القومي التونسي المحتشم كما يبدو كالآتي :

" ...و بما أن جناب مسيو ميي (المقيم العام "*روني ميلي*" René Millet 1894 – 1900) أصبح من عهد حلوله في نادينا مُشمّرا عن ساعد الجِدّ لبلوغ هذا القصد تعيّن أن نجدّد لجنابه مطالبنا ونقدّم لسدة عنايته رغائبنا إجمالا كما ذكرنا وهي:

أوّلا : الاستمرار الدائم على احترام شعائرنا واعتقاداتنا الدينية ورعاية **عوائدنا القومية** واحترام أساس محاكمنا الشرعية بما يكفل باستقلالها في الهيأة العدلية حيث كان استقلال الحكام شرطا في كفالة الحقوق الفردية ومهيأ للراحة الأمنية في سائر الطبقات الاجتماعية مع انتقاء من توفرت فيه شروط العفّة والأهلية من الطبقات العلمية حتى تستقيم أمور الجمهور على الصورة المرضية.

ثانيا : شمول الطبقات العلية القابضة على أزمة المصالح من الهيأة التونسية بما يلزم من الرعاية والاعتبار والمحافظة على مكانتها في قلوب أفراد الهيأة العمومية حتى يكون لهم من النفوذ ما يكفي في إرشادهم إلى الطريقة المثلى والمحجة الأولى فيكون أعيان القوم ونبلائهم أجلّ واسطة بين الحكومة المحمية والطبقات الأهلية ولا تختل أركان الحكومة وعموم الهيأة النظامية بإماطة ستار الحرمة وبرقع النفوذ عن الهيئة الرسمية التونسية إذ في مثل هذه المراعاة قوام الهيئة المحمية.

ثالثا : لمّا كانت الهيئة التونسية مجرّدة عن المآثر الخيرية المتعارفة في الأقطار التي أضاء عليها بارق من المدنية وكانت مصلحة الأوقاف قائمة بأعباء هذه الإسعافات الإنسانية وجب من أجل ذلك ومن الحيثية الدينية القاضية باحترام نص الواقف أن ترمق مصلحة الأوقاف بعين رعاية خصوصية تجعلها في أمن تام وحرز أمين من الغوائل والمطامع الخصوصية فقد أصبحت هذه المصلحة في قوام الهيأة النظامية الإسلامية لا سيما الطبقات العمومية أعظم كافل بقيام جميع الشعائر الإسلامية وعنوان ثقة الأهالي بالحكومة المحمية إذ بوارداتها تخفّ وطأة الشّقاوة بين الأفراد ومن أرياع الأوقاف تسدى فعال البرّ ومآثر الخيرات في أرجاء هذه البلاد.

رابعا : توسيع نطاق العلوم والمعارف بوجه يظهر لأولياء شبان هذا القطر وللشبان أنفسهم ما في غضون التغذّي بلبان المعارف من المنافع ماديا وأدبيا بتثقيف عقول التلامذة بالعلوم الوقتية النافعة في الهيأة الاجتماعية ومن لازم ذلك ترشيح بعضهم في مدارس العواصم الفرنسوية على نفقة إدارة الصادقية إلى الخطط العقلية والنقلية والمناصب الإدارية وخصوصا إقامة مدارس للزراعة وأخرى للصنائع لتقل بذلك رغبة الانخراط في الدواوين الإدارية وتنكسر حدّة الشرادة والميل إلى الفلت في الظبقات الدنية واشتراط معرفة الكتابة العربية في برنامج المواد المدرسية والإمتحانات السنوية حيث كانت هذه المعرفة من عدة أوجه ضرورية.

خامسا : إقامة شاهد **للأمة التونسية** على وجودها في الهيأة الإجتماعية ولا سيّما في النظر والتدبّر في المصالح العمومية بإدخال نوّاب عنها في الجمعيات الشورية المقابلة مجلس شورى القوانين في الديار المصرية إذ الحيف كل الحيف أن تقع المفاوضة في المصالح التونسية من حيث العوائد والطّباع والمقتضيات الأهلية وذلك في الأقل اقتداء بالمجالس الشورية الجزائرية.

سادسا: حيث كانت مصنوعات ومحصولات هذا القطر بايرة بل هالكة بتوارد أمثالها من المحاصيل والمصنوعات الأورباوية فمن الحرص على تحسين الحالة الاقتصادية ونمو عمران الإيالة التونسية اتخاذ ما يلزم من الاحتياطات والتدابير الكمركية لا سيّما بالنظر

وجود لإيديولوجية قومية قطرية تونسية واضحة المعالم في الحراك الأهلي السياسي والاجتماعي التونسي إلى حدود 1916، تاريخ إصدار محمد باش حامبة بسويسرا لـ"*مجلة المغرب*" الناطقة بالفرنسية La Revue du Maghreb التي عبّرت عن توجّه إيديولوجي قومي تونسي صريح يطالب بالاستقلال والانفصال عن "*الوطن الأم*"، فرنسا [121].

لقرب سنة 1896 لإحياء الصنائع التونسية وةلافاة الأخطار التي أصبحت تهدّد عموم المصالح الزراعية والتجارية.

سابعا : تنظيم المحاكم العدلية التونسية وتدوين ما تجري عليه أحكامها من القوانين العرفية والإدارية في مجلة خصوصية يسهل بها على الحاكم القيام بوظيفته العدلية كما تقلّ الدعاوي بإمكان إطلاع الخصوم على الأحكام العمومية وإناطة الحكم في القضايا الجناحية بين الأجانب والرّعية بمحكمة خصوصية.

ثامنا : تشريك التونسيين وخصوصا من ظهرت نجابته وتحققت حسن سيرته من الشبان في الوظائف الدولية وجميع المشروعات الإدارية المتأملين لها بالمعلومات والتجارب الخصوصية.

تاسعا : اشتراط تقديم استخدام الفرنسويين أو التونسيين في الأشغال العمومية عند التساوي في المعرفة والثمن مع غيرهم من الرعايا الأجنبية حتى تنتفع البلاد بشئ من النبالغ المالية التي تنفق في هذه المصالح العمومية وتخف وطأة الضنك والحرج من كاهل المعوزين من الطبقات الأهلية.

عاشرا: تحسين حالة الفلاح الضّارب في الأرض بالعمار المستخرج لخيرات الأرض بإقامة بنك عقاري ذي شُعَب في بلدان المملكة يقرض الفلاح ما يلزمه من زهيد المال لإكمال خدمة زراعته بالفائض اليسير حتى لا يَضْحَى الفلاح المسكين فريسة المرابين فتضيع أرزاقه سدى وبتعديل طريقة توزيع المجبى واستخلاصها وتخفيفها على المعسر والفقير إلى أن يقضي الله بإلغائها.

حادي عشر: كبح جماح المطبوعات بما يرفع إهانة البعض للبعض ويكفل بالاتحاد بين العناصر المتحابة ولا يوغر الصدور ويوجب النفور ويمنع العثرة في سبيل تسدّد مصالح الجمهور".

يستعمل علي بوشوشة بصفة مبكرة كلمات "**الأمة التونسية " و" العوائد القومية".**

انظر:

- علي العريبي، *الحاضرة*، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1995.
- علي العريبي، *علي بوشوشة: حياته وآثاره*، المركز الوطني للاتصال الثقافي تونس، 2008.

[121] - *La Revue du Maghreb*, n°3 et 4. 1916. Nos revendications.
- *La Revue du Maghreb*, n°1, 2,3, 4. 1918. Notre droit.

و لئن خوّلت الماصونية شرعية الشعور الوطني فإنها قاومت بشدة الشعور القومي باعتبار علاقته بالمعتقد الديني ومعارضته للاستعمار. فما هي القومية التونسية التي تجلّت ملامحها في الحراك السياسي والاجتماعي الأهلي في أواخر القرن التاسع عشر؟ وماهي ظروف نشأتها؟

هي قبل كل شيء، وعي بحالة الاستغلال والاسترقاق المسلّطة على المجتمعات المُسْتَعْمَرَة، مصحوب برغبة في الاستقلال واسترجاع السيادة المفقودة والمتزامن مع نتائج الاحتلال الاجتماعية والاقتصادية وهذا ما يفسّر العنوان الذي اختاره الأستاذ علي المحجوبي لأطروحته حول جذورالحركة القومية التونسية التي دبّت سنة 1904[122].

• آثرنا أن نقدم هذا التذكير لمفاهيم الوطنية والجامعة الإسلامية والماصونية والقومية كما هي متماثلة في الحراك السياسي الفرنسي الاستعماري حتى يتسنى لنا إبراز التعقيد المُحْرج الذي واجهه المجال العثماني الإسلامي المتوسطي في شأن ترجمة مصطلحي الوطنية والقومية: *إذ أختير مصطلح أمة تعريبا لكلمة Nation وكلمة وطنية أو قومية مقابلا لكلمة Nationalisme وكلمة وطني مقابلا لكلمة National وكلمة Nationaliste كما عرّبوا كلمة National وكلمة Nationaliste*

- *La Revue du Maghreb*, n°5 et 6, mai –juin 1918. Notre indépendance.

[122] Ali Mahjoubi, *Les origines du mouvement national tunisien (1904-1934)*, PUT, Tunis, 1982.

و معناه أن الوعي حصل في بداية العقد الأول من القرن العشرين أي بعد أن استكملت إدارة الحماية عملية افتكاك الأراضي الفلاحية واستغلال الثروات المعدنية وإنجاز البنية التحتية تسهيلا لتصدير خيرات الدولة "المحمية".

بعبارة قومي وفي الغالب اختاروا اصطلاح العلم الوطني drapeau national وعبارة النشيد الوطني مقابل hymne national . وزاد الأمر تعقيدا أن لفظ (وطنية) عُرّب به لفظ patriotisme ولفظ وطني عُرّب به لفظ patriote و patriotique ...[123].

كانت الفترة التي سبقت ميلاد حركة الشباب التونسي سنة 1907 كانت على المستوى السياسي الإقليمي فترة صراع وصدام بين حكومات الجمهورية الثالثة ذات السند الاستعماري والماصوني [124] وسياسة الجامعة الإسلامية الدفاعية المتوخاة من قبل السلطان عبد الحميد الثاني [125]. إذ كان جلّ

---

[123] صالح بن عبد الرحمان الحصين، "اقتراح لصياغة مفهوم الوطنية"، *الرابطة*، أوت 2013، عدد 562، ص. 36 – 41

1

[124] Pierre – Jean Luizard, "La politique coloniale de Jules Ferry en Algérie et en Tunisie" *In Le choc colonial et l'Islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'Islam*, éditions la découverte, Paris, 2006, pp.89 - 120.

[125] «… L'acte d'accusation dressé contre moi, en Tunisie, souligne Ali Bach Hamba déporté en France (Aix –en – Provence) en avril 1912, pour si accablant qu'il paraisse, ne m'effraye point.. C'est l'éternelle histoire des « *bâtons flottants* ».

On me fait grief d'être panislamiste. Qu'y a-t-il là d'anormal ? Tout musulman n'est-il pas par définition même panislamiste ? Et qu'est-ce donc que ce panislamisme que l'on agite souvent comme un épouvantail? D'aucuns lui donnent le sens d'une lutte fanatique du Croissant contre la Croix. C'est le confondre avec le maraboutisme que nous réprouvons et que nous combattons nous-mêmes. Le vrai panislamisme, ainsi que nous l'avons maintes fois déclaré dans *le Tunisien*, n'est qu'un sentiment de large solidarité unissant tous les musulmans du globe, en raison de la forme et de la constitution même de la société mahométane. Et c'est ce sentiment qui nous a rendu intolérable l'agression de l'Italie contre la Turquie et le

رؤساء الجمهورية الثالثة ورؤساء حكوماتها المتوالية والأحزاب السياسية الممثلة في البرلمان (الموالية للجمهورية وأيضا الموالية للملكية) والمقيمين العامين المتعاقبين على الإيالة التونسية (من " *بول كامبون*" Paul Cambon 1882 – 1886إلى " *بيار إتيان فلاندان*" Pierre Etienne Flandin 1918 – 1920) يُقِرّ بشرعية الرسالة الحضارية الفرنسية في المستعمرات ومُنْضَويا في محفل " *الشرق الكبير*". وراوحت إدارة الحماية الفرنسية بتونس في انتهاج سياسة الإدماج assimilation والمشاركة association. وفي إطار هذه السياسة المنتهجة، تم الترخيص لصدور جريدة "*الحاضرة*" (1888- 1911) وإنشاء " *الجمعية الخلدونية* " (1896) ثم " *جمعية قدماء الصادقية* " (1905) و" *المنتدى التونسي*" (1906). وعُيّن على إدارة التعليم العمومي التي تمّ بعثها سنة 1883،المُسْتعْرَب الماصوني "*لويس ماشوال*" Louis Machuel 1883 – 1908 الذي التزم بالتوجّهات العامة التي حدّدها "*جول فيري*" Jules Ferry المتعلقة بإدماج التونسيين أي " *السعي إلى فرنستهم عن طريق نشر اللغة الفرنسية* "[126].

---

khalifat. En Tunisie, aussi bien que partout ailleurs, la guerre actuelle affecte douloureusement les musulmans. Peut-on, en toute justice, nous demander de rester impassibles devant le massacre de nos frères tripolitains ?... »
Le Temps, 9 avril 1912. Lettre de Bach Hamba, page 3.

[126]« Le désir de francisation de la population tunisienne musulmane n'en était pas moins explicite tant chez Jules Ferry (ministre de l'Instruction Publique en 1882) que chez Jules Jusserand (jeune fonctionnaire des Affaires Etrangères) . En effet, la note de J. Jusserand débute ainsi :

- **النشأة والنشاط :**

شهدت سنة 1906 توالي أحداث هامة تبدو مستقلة عن بعضها البعض ولكن تعكس بصفة مؤكدة وضعا اجتماعيا أهليا متردّيا عَجّل بصدور صحيفة Le Tunisien يوم 7 فيفري 1907:

- النزوح من الأرياف بصفة ملحوظة إلى العاصمة وانتشار ظاهرة التشرد والمشرّدين واللّجوء أكثر فأكثر إلى التّكايا (جمع تكية، مأْوى للفقراء والعُجّز) والتي أفصح عنها أحد أبرز أعضاء مجموعة "*الحاضرة*" والمؤسسين للـ "*الجمعية الخلدونية*"، البشير صفر، بوصفه رئيس جمعية الأوقاف، وكان ذلك بمناسبة تدشين مأوى العجز (دار التكية) (20 مارس

« Nous n'avons en ce moment de meilleur moyen de nous assimiler les Arabes de Tunisie, dans la mesure où cela est possible, que de leur apprendre notre langue, c'est l'avis de toutes les personnes qui les connaissent le mieux : nous ne pouvons pas compter sur la religion pour effectuer cette assimilation : ils ne se convertiront jamais au Christianisme ; mais à mesure qu'ils apprendront notre idiome une foule
d'idées européennes se révéleront forcément à eux, l'expérience l'a suffisamment démontré. Dans la réorganisation de la Tunisie, une large part devra être faite à l'enseignement. »
Il reconnaît, par ailleurs, que les Arabes « qui constituent une grande masse de la population, sont intelligents, capables d'apprendre et dociles. Aussi, ajoute-t-il, nous avons grand intérêt à essayer de mettre à profit ces qualités et de transformer par une instruction française les éléments les meilleurs de cette population. Ces suggestions seront formalisées par Louis Machuel lorsqu'il sera nommé directeur de l'Instruction publique en 1883 ».
Cité In Noureddine Sraieb, « Place et fonctions de la langue française en Tunisie » In *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde* [En ligne], 25 | 2000.

1906) وبحضور المقيم العام الماصوني" *ستيفان بيشون*" حيث " عبّر عن *أسفه لافتقار جمعية الأوقاف إلى الموارد الكافية ولاحظ بعبارات متّزنة وحازمة' أنّ البؤس عمّ قسما كبيرا من مواطنينا بسبب تدهور تجارتهم وصناعتهم والكفّ عن تشجيع اليد العاملة المحلية في الأشغال العامّة والخاصّة وانتزاع الأراضي وغيرها من الأسباب'. وقال إن إغاثتهم لا تجدي بل يحسن وقايتهم مما حلّ بهم باتخاذ إجراءات جدّية تتمثل في نشر التعليم المهني والتجاري والفلاحي بين الأهالي، وتكوين اليد العاملة التونسية وحمايتها، والنهوض بالصناعات المحلية بواسطة إجراءات قمرقية وأخيرا الحفاظ على المِلْكِية بالنسبة للأهالي ' وهي إجراءات ' إن لم تقْض على الأزمة الاقتصادية التي يتخبّط فيها المجتمع الإسلامي فهي على كلّ حال تُخَفّف من وطْأتها*"[127].

- انتفاضة الفراشيش بجهة تالة والقصرين في 26 و27 أفريل 1906 نتيجة الإستغلال الإستعماري ومصادرة الأراضي. وقد قامت السلطات الفرنسية بقمعها بشدة [128].

---

[127] شارل أندري جوليان، *المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي*. تعريب محمد مزالي والبشير بن سلامة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، د.ت، ص. 81 – 82..

[128] Cf. les reportages du journal « Le Temps », du 29 et 30 avril 1906.

" إذ أدركت الصحفية الكاتبة ' *مريام هاريْ* Myriam Harry التي انتدبتها جريدة ' *الزمانْ* Le Temps لحضور محاكمة المتهمين في أحداث تالة، العلاقة بين ما كانت تقاسيه هذه ' الشرائم المضطهدة والجائعة من تعاسة فظيعة وبين تمردهم لتحقيق ما كان ' يدفعهم إليه حلمهم الجنوني لتجاوز فقرهم المدقع والظفر بحريتهم".ذكره شارل أندري جوليان، المعمرون الفرنسيون...، مرجع سابق، ص. 26.

- مشاركة النخبة التونسية في أشغال المؤتمر الاستعماري المنعقد بمرسيليا من 5 إلى 9 سبتمبر1906 والذي نظمته جمعية " *الاتحاد الاستعماري الفرنسي*" . وقد ساهم محمد الأصرم، رئيس الجمعية الخلدونية سابقا بأربع عشرة مداخلة من جملة 22 تتعلق بالبلاد التونسية وأثار مسألة " *وسائل التقارب بين الحامي والمحمي*" حيث "*ألحّ على توخي سياسة التشريك بين أبناء البلدين، عوض اتباع سياسة الإقصاء كما اقترح البعض، أو الإدماج والذوبان في الكيان الفرنسي كما نادى بذلك البعض الآخر*"[129]. وإن لم يكن مطمئنا لذلك نظرا لتبني الفرنسيين مبدأ حق الغازي في الهيمنة الشاملة. كما اقترح بعث جريدة عربية تدافع عن مصالح التونسيين وتنشر بينهم معاني التقدم والحضارة الأروبية، وطالب بمنح التونسيين دستورا يصبحون معه أحرارا متساوين في الحقوق السياسية مع الأوروبيين [130]

- تأسيس " *المنتدى التونسي*" الذي هو بمثابة ناد يجمع نخبة من المثقفين يتابعون الشأن العام التونسي ويتهأيون للدفاع عن مصالح التونسيين ضم سبعة عشر عضوا هم كالتالي:

1- عبد الرحمان اللزام، ملّاك، عضو بالندوة الاستشارية 2 – محمد بالأمين، تاجر، عضو بالندوة الاستشارية 3 – شاذلي البكوش، محام بالعاصمة 4 – محمد الأصرم، مدير سابق بمصلحة الغابة بإدارة الفلاحة

---

[129] توفيق العيادي، حركة *الشباب التونسي (1907 – 1912) في تونس عبر التاريخ، الجزء الثالث: الحركة الوطنية ودولة الاستقلال*، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، 2007، ص.69.

[130] يوسف مناصرية، *الحزب الحر الدستوري التونسي (1919- 1934)*، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988 ، ص. 26.

ورئيس سابق للجمعية الخلدونية 5 – علي باش حامبة، محام ، وكيل أوقاف الصادقية سابقا ومؤسّس جمعية قدماء الصادقية 6 – علي زروق ، ملاّك 7 – حسن قلاتي، محام 8- بكار زروق، ملاّك 9 – صادق بن خليفة، قايد 10 – صالح رشيد، سمسار 11 – عمر بوحاجب، صاحب دخل 12 – حسن بوحاجب، طبيب 13 – محمد بن عروس، ملاك 14 – محمد شنيق، وكيل 15 – حبيب العجيمي، مراقب مالية 16 – عبد الجليل الزاوش، تاجر، عضو بالندوة الاستشارية 17 – حامد الزاوش، شقيق عبد الجليل الزاوش. وتشكلت هيئته المديرة على النحو التالي: رئيس: عبد الجليل الزاوش، تائب الرئيس: علي باش حامبة، أمين المال: محمد الأصرم، سكرتير: حسن قلاتي [131].

و تفاعلا مع أحداث سنة 1906 ، تجلت حركة الشباب التونسي من خلال إصدارها جريدة ناطقة بالفرنسية Le Tunisien تدافع عن مصالح التونسيين لدى الدولة الحامية وبلغتها. وقد تضمن العدد الأول افتتاحية بقلم علي باش حامبة بعنوان "*برنامجنا*" نقتطف منها الفقرات التالية:

" *إن جريدة ' التونسي'هي أوّل جريدة فرنساوية أنشأها التونسيون في الإيالة* ***(...) وسيكون ' التونسي' لسان حالهم حتى يحين اليوم الذي تمنحهم فيه الحماية رفع أصواتهم بالدفاع عن حقوقهم أمام مجلس نيابي.***

" فهذه الجريدة التي نُديرها ونُحَرّرها ستتكفّل لقرّائها بالتعريف بأفكارنا وحسن نوايانا نحو الوطن وساكنيه ولذلك كتبت على نفسها (...) أن تقاوم

---

131 نورالدين الدقي، *حركة الشباب التونسي*، المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، تونس، 2005، ص ص. 47 – 48.

بأصدق لهجة كل مظلمة واعتداء يحيطان بمواطنينا بدون أن تسعى في إخفاء معاييبهم. وستبذل أقصى ما يمكن من الجهد في درس المشاريع التي تهم الأهالي بأدقّ طريقة وكذا كلّ ما يعود بالنفع على جميع الأهلين لهذه الديار (...).

" وسنضع في مقدمة مطالبنا مسألة التعليم العام التي يتوقّف عليها حياة أو موت التونسيين إذ يؤلمنا كثيرا أن نرى تسْعة أعْشار مُواطنينا لا يزالون تائهين في فدافد الجهل بعد مُضي نحو رُبع قرْن على الاحتلال الفرنسي *وإنّ إصلاح التعليم بكيفية تُلائم حالة الشعب قد أصبح مُحَتَّما. وعلى فرنسا الديموقراطية أن تُراعي شعائرها وأميالها الحرة في جعل التعليم الابتدائي مَجّانا وجَبْريا في جميع أنحاء المملكة.*

" كما أنّنا سنشتغل بعرض مسألة تسهيل أسباب مزاولة العلوم الثانوية على الحكومة الحامية ومطالبتها بتنشيط نخبة التلامذة الذين ظهر اجتهادهم وتأكّد تحصيلهم على مزاولة العلوم العالية لتَتِمّ لنا بهذه الطريقة تربية رجال أكِفّاء يمكنهم أن يُدْركوا الحظ الأوفر في إدارة شؤون بلادهم. على أنّ ذلك لا يتأتّى لهم إلا متى فُتحت في وجههم أبواب الإدارات وسمح لهم بالحق في الاستخدام ولذلك يَتَحَتّم علينا أن نطلب بأشدّ لهجة نسخ القرارات الصادرة بشأن حرمان الأهالي من الدخول في الامتحانات التي تؤهيئهم للمناصب الدولية والتي لم تبق لهم سوى بعض الخطط الصغيرة مثل الترجمة والحجابة إذ لا مسوغ لهذا الحرمان الذي أصيب به مواطنونا.

" أما ما يتعلق بالحالة الاقتصادية فإننا سنَحُثّ الحكومة على الاهتمام بنشر التعليم الصناعي والزراعي بين طبقات العملة الأهليين لأن بلادا مثل بلادنا فتحت من جديد للحركة الاقتصادية يجب أن تكون لأهاليها الرتبة الأولى في إيجاد المصنوعات وغيرها.

" ويتأكد البدء في تهيئة اليد العاملة لمباشرة الاشتغال بالمصنوعات العصرية وغيرها عامة كانت أو خاصة. وإذا وفقت الحكومة لذلك فإنه يتسنى لها انتشال بعض الصنائع اليدوية من الاندثار وذلك بنشر تعليم خاص لمتعاطيها وتنشيطهم بنشاطات رسمية.

" وليس ذلك ليثنينا عن التفكير في أحوال الفلاحين من أهل البادية وهم أفقر الطبقات وأشدها عوزا واحتياجا للمساعدات وأجْدر بالرّحمة والإسعاف. وسنشرع في ذلك بطلب حذف المجبى وتنظيم وسائل الإسعافات العامة بإحداث مستشفيات وتعيين أطباء معاونين من شبان الأهالي وتأسيس صناديق احتياطية مع عدم إغفال نشر التعليم بينهم وتعميم العدل فيهم والتماس التساهل في معاملة الإدارات لهم.

" ونلتمس من الحكومة أن تسمح لصغار الفلاحين الوطنيين ابتياع الأراضي الدولية على نسبة تعينها الإدارة التي لها النظر في ذلك وأن تنشأ لهم مراكز فلاحية بإزاء المراكز الاستعمارية التي للأوروبيين.

" أما مسألة العدلية التونسية فإن أهميتها في نظرنا لا تقلّ عن المطالب التي مرّ بنا ذكرها لأن العدْل يُعتبر في كل هيئة اجتماعية من أهمّ وأعزّ الأمور فيلزم للقيام بذلك أن تؤسّس هيئة عادلة متوفرة الشرط.

" لأن العدلية التونسية رغما عن الإصلاحات الجمّة التي أجريت فيها ولا يجد مُكّابر إلى إنكارها سبيلا فإنها لم تزل على حالة غير مرضية مادام المتقاضون لا يجدون أمامها الكفالات اللازمة للحصول على الحقوق.

" ولذلك أخذنا على أنفسنا القيام بطلب إصلاحها وتنظيمها بكيفية مدققة تلائم روح مدنية العصر وجعل قوانين لها مدوّنة يرجع إليها الناس في معرفة الحدود والحقوق والواجبات بين السلطتين الإدارية والحكمية..." [132].

ويتجلى من ذلك أن حركة الشباب التونسي سوف تدافع عن مصالح التونسيين على كافة الأصعدة السياسية (المشاركة الحقيقية في المجالس التمثيلية الشورية وحقهم في تسيير شؤونهم) والاجتماعية (تعميم التعليم الابتدائي وإجباريته وإيلاء مسألة التعليم المكانة الأولى في النهضة بالتونسيين، التكوين الصناعي والفلاحي...)، والاقتصادية (حماية الصناعات التقليدية : الشاشية والحرير...، بعث الشركات التجارية العصرية والمطابة بتأسيس بنك عقاري أهلي وإلغاء ضريبة المجبى...). وهي القضايا التي تتناولها تباعا جرائد الحركة بالدرس :

- **Le Tunisien**، أسبوعية ناطقة باللغة الفرنسية ، توالت على الصدور من 7 فيفري 1907 إلى 7 مارس 1912، يديرها علي باش حامبة ويساعده بصفة متصرف، عبد الجليل الزاوش.

---

[132] « Le Tunisien », 7 février 1907. Notre programme.
نشرته بالعربية جريدة " التونسي" في 8 نوفمبر 1909.

- **التونسي**، أسبوعية ، توالت على الصدور من 8 فيفري 1909 إلى 22 مارس 1912، يديرها علي باش حامبة ويشرف على رئاسة تحريرها عبد العزيز الثعالبي.

- **الاتحاد الإسلامي**، أسبوعية، توالت على الصدور من 19 أكتوبر إلى 6 نوفمبر 1911، أصدرها على باش حامبة وتولى رئاسة تحريرها عبد العزيز الثعالبي مع مساهمة البشير الفورتي. وهي الصحيفة التي كرّست توجّه حركة الشباب التونسي الموالي لسياسة الجامعة الإسلامية والتي شجعت التونسيين على التطوع والمشاركة في الجهاد الليبي ضد الغزو الإيطالي بداية من سنة 1911 وتم حجبها يوم 6 توفمبر من السنة المذكورة أي قبل يوم واحد من اندلاع أحداث الزلاج (7 توفمبر 1911).

- **La Revue du Maghreb**، شهرية، تعتبر " **مجلة المغرب**" (1916 – 1918) الناطقة باللغة الفرنسية من أهم أدوات العمل التي استعملها المهاجرون التونسيون أثناء الحرب العالمية الأولى للدفاع عن قضية وطنهم ولفت انتباه الرأي العام العالمي إلى ما يعانيه الشعب التونسي بوجه خاص والشعوب المغربية بوجه عام من كبت وقهر. ولقد أصدر محمد باش حامبة تلك المجلة بمدينة جنيف (سويسرا) في شهر ماي 1916 لتقوم مقام جريدة "*التونسي*" التي عطلتها حكومة الحماية في سنة 1912 (22 مارس) إثر قمع حركة مقاطعة الترام التي تزعمتها حركة الشباب التونسي بقيادة علي باش حامبة.

و منذ العدد الأول أعلنت " **مجلة المغرب"** بصريح العبارة عن " *إفلاس سياسة المشاركة*" التي كانت تنادي بها جريدة " *التونسي* " الناطقة باسم حركة الشباب التونسي، ثم أخذت توضّح في الأعداد المتعاقبة السياسة الجديدة التي ينبغي انتهاجها للنهوض بالشعب التونسي وتمكينه من تقرير مصيره بنفسه. وما وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها حتى أعلنت المجلة بدون التباس عن وجوب منح الاستقلال لتونس والجزائر[133].

و تبدو عناصر النخبة المشاركة في حركة الشباب التونسي والناشطة في الجمعية الخلدونية وجمعية قدماء الصادقية والمنتدى التونسي وصحيفة "*الحاضرة*" قابلة للعمل في إطار الحماية أي المطالبة بإصلاحات ضمن مؤسسة الحماية وليس إلغاء الحماية فقد جمعت على مستوى القيادة عناصر وطنية مناصرة للروح العصرية ومطلعة على الثقافة الغربية ومتمسكة بأصول الحضارة الإسلامية وفي مقدمتهم علي باش حامبة (1876 – 1918)، البشير صفر (1865 – 1917)، خير الله بن مصطفى (1867 – 1964)، محمد الأصرم (1866 – 1925)، المختار كاهية (1857 - ؟)، الشاذلي درغوث (1867 – 1936)، محمد باش حامبة (1881 – 1920)، علي بوشوشة (1859 – 1917) وأخرى منضوية أو محسوبة على الماصونية وفي مقدمتهم عبد الجليل الزاوش (1873 – 1947)، حسن

---

[133] حمادي الساحلي، "نشاط الوطنيين التونسيين في المهجر أثناء الحرب العالمية الأولى"، *المجلة التاريخية المغاربية*، عدد 33-34 ، جوان 1984، ص. 187 .

قلاتي (1880 – 1966)، محمد نعمان (1872 – 1955)، الصادق الزمرلي (1885 – 1983) وإلى المجموعتين المذكورتين

يضاف المصلح عبد العزيز الثعالبي (1876 – 1944) الذي كان في ذات الوقت وطنيا وإسلاميا وماصونيا ولم يكن قط قوميا.

و يمكن القول أن حركة الشباب التونسي انتهت بوفاة زعيميها في المهجر: الأخوين علي (في اسطنبول سنة 1918) ومحمد (في برلين سنة 1920) مخلّفة حركة سياسية وطنية كان لها السّبق في المطالبة بدستور تونسي وحقّ التونسيين في تسيير شؤونهم وهي الحركة التي أفرزت ميلاد الحزب الحر الدستوري (مارس- جوان 1920) والتي تابع محمد باش حامبة من سويسرا وألمانيا (1919 – 1920) تطوّراته وحيثياته عن طريق مراسلاته واتصاله بالشيخ عبد العزيز الثعالبي المستقر حينذاك بباريس قبل وفاته (ديسمبر 1920)[134]. وقد أبان محمد الجعايبي صاحب جريدة **"الصواب"** (1904 – 1938)، عضو اللجنة التنفيذية للحزب الحر الدستوري التونسي ، مدلول الدستور في منظور الحركة الوطنية الناشئة " *كضمان..يحمي* (الأمم) *من يد العدوان ويصونها من عبث الإطلاق* " [135]

---

[134] انظر:

- Byron D. Cannon, « La constitution ottomane dans la stratégie politique Jeune Tunisienne, 1908 – 1910 », *Les Cahiers de Tunisie*, n°117 – 118, 3ème et 4ème trimestres 1981, pp. 279 – 294.

- محمد لطفي الشايبي، *الحركة الوطنية التونسية والمسألة العمالية النقابية. الجزء الثاني (1925 -1943)*، مركز النشر الجامعي، تونس، ط2، 2015.

[135] "الصواب" ، 30 جويلية 1920. الدستور. محمد الجعايبي

" يسألونك عن الدستور قل هو ضمانات وكفالات تنالها الأمم فتحميها من يد العدوان وتصونها من عبث الإطلاق وتجعل بينها وبين كل ظلوم غشوم سدّا لا تفعل فيه معاول

الجور والإرهاب. بل هو قانون أساسي يحدّد سلطة الحكومة ويمثّل نفوذ الأمة ويرسم ما لها وما عليها من الواجبات كما يقرر واجبات الملك وما هو مفروض عليه وأنه جرى مع تيار القانون والنظام يكون غير مسؤول أو ملوم وحسبه أن ينفذ ما ارتآه الشعب تحت مسؤوليته بالاقتراع والتصويت ويكون قيما على إرادة الأمة حارسا للقانون حاميا للشرع العزيز.

" أما الأمة فأنها تحكم نفسها بنفسها فتقدر الضرائب والجبايات وتقرّر الإتوات على نسبة قوتها وضعفها فلا تحمل عنصرها ما لا يطيق أو تثقل الكواهل بما لا يستطاع حمله أو يئول بالمجموع إلى السقوط في هاوية الإفلاس والفاقة كل ذلك يكون مع التمتع بحرية القول والعمل وإبداء كل ما يختلج في ضميره بدون ضيق أو حرج بحيث أن الشعب يجهر بالقول ويعرب عن إحساساته بكل صراحة ووضوح ولا يخشى من وراء ذلك إرهابا أو غائلة اليد الجائرة.

" هذا هو الدستور الذي أنعم الله على الأمم التي قدّر لها الهناء وراحة البال في هذه الدار ورمقتها السعادة بكلتا عينيها فمن ناله فقد نال راحة لا يتخللها تعب أو نصب وتخلص من البلاء ونأى عن الشقاء.

" أما الذين ثكلوه فقد باتوا يتقلّبون على فراش البأس ووسائد اليأس لا رحمة تعمّهم ولا خير يؤمّهم يرهقهم الظالمون ذلة واستكانة ويسومونهم خسفا واحتقارا ويذيقونهم طعم الخوف والقنوط ويستبدلون أمنهم رعبا وراحتهم عناء ومسرّتهم حزنا وغناهم فقرا وعزتهم خضوعا وحريتهم استعبادا.

" أما الحكومة المطلقة فهي التي تحكم الشعب حسب أهوائها وأغراضها ولا تخشى لوما أو تثريبا وليس لها وازع أو قوة تردعها أو قانون يمنعها بل ترى لنفسها حق الولاية والوصاية وهي تقول في سرّها لو كان الشعب بصيرا بأمره واثقا بمقدرته عالما بقوته لما رضي أن يتلاعب به تلاعب النكباء بالحصباء.

" فحكومات الإطلاق على الإطلاق دابها تربية الشعب بمقتضى أصول معلومة وقواعد مقرّرة من شأنهما توْطين نفسه وتعْويده بقبول الذلّ والاسْتكانة والامْتثال لكل ما تأمر به ولو كان فيه خرْق النواميس والشرائع والبعْد عن منازع الفضيلة بل أن الفضيلة عندها أنّ لا فضيلة.

" يرى المستبدّ أن أمره واجب الاتباع ولو كان فيه حتف المأمور وخراب بيته لأنه يرى الأمة كالأطفال الصغار ليس لها حق في نيل مبتغى أو الحصول على مآرب إلا بالتذلل والبكاء وما فيه شائبة استسلام لذلك تجد المستبدين يرون الحرية كُفْرا والمجاهرة بنا في الضمير ردة وزندقة وانتقاد أعمال الحاكمين جناية وتتبع عوراتهم مُرُوقا ومُقاومتهم ضلالا ومُناهضتهم بحقّ ويْلا ونكالا.

" هذه شيمة المستبدين في كل عصر ومصر وتلك أخلاقهم في حالتي السرّ ة الجهر. فعلى الشعوب الحية أن توقفهم في أماكنهم وتتبينهم في معادينهم فلا ترحم في حال الضعف ضعيفهم ولا ترق لأسيفهم ولا تعطف على سخيفهم.

أي كقيد للحكم المطلق كما عرّفته المدرسة الإصلاحية التونسية في القرن التاسع عشر وحركة الشباب التونسي في العِقْدَيْن الأوّليْن من القرن العشرين.

" فإن للضعف إباء وللمستبدّ نزوات وللمُبْطل نزعات فإن رأيته تعفّف وتقشّف فلا تفرح فهو كالجزار فينا ﷺ يذكر الله ويذبح".

جدليّة الفهم والوهم

قراءة في تجربة قابادو الإصلاحية

د. ناجي حجلاوي[136]

تصدير

« هكذا رأسنا يرى الوهم دينا

ينبغي العيش فيه خبزا وتينا »

الطّاهر الحدّاد

توطئة

إنّ ظاهرة الإصلاح، ككلّ الظّواهر الثّقافيّة، تتمتّع بكينونة وصيرورة. وتتمثّل كينونتها في مادّة ثقافية ومعادلات ذهنيّة ومواضيع تنهض وتستقيم من خلال أدوات التّفكير وطرقه. وما من شكّ في أنّ الأفكار على اختلافها وتنوّعها، تظلّ رهينة هذه الآليات الفكريّة، التي من شأنها إنشاء الفكرة ورعايتها وتطويرها. وما إن تكون الأدوات حديثة متجدّدة أو تقليديّة

[136] أستاذ الحضارة العربية بالجامعة التونسية

متقادمة، فلا مناص للمواضيع أن تكون من جنس الأدوات المنتجة لها، والآليات الكامنة فيها.

أمّا الصيرورة، فهي المسار الذّي تسلكه الظّاهرة الثّقافيّة أو الفكريّة في علاقتها بالزّمن وفعله في التّكييف وتطويره ومراجعته وقابليته للتّجديد والتّحديث.

وإذا كانت سنّة التّطوّر سنّة شاملة، تتّسع لأن تشمل كلّ الأنماط الثّقافيّة والفكريّة، فإنّ محمود قابادو الذي كان شاعرا ومفكّرا مصلحا وصوفيّا مدرّسا، واحد ممّن سجّل حضوره في سجلّ الأدباء والمصلحين في تاريخ تونس. وقد طبع بعلمه وآدابه جيلا كاملا. وبغضّ النّظر عن مدى شاعرية محمود قابادو، وقدرة تلاميذه على سياسة الشّعر وقيادته، فإنّ كثرتهم وغزارة إنتاجهم يدلّ، بما لا يدع للشّك مجالا، أنّ الحركة الأدبية بتونس كانت جزءا من العمل الإصلاحي، أو قل وظّف الفعل الثّقافيّ في خدمة الجوانب الإصلاحية، لأنّ الإصلاح لا يُعتبر إصلاحا إذا لم يمسّ جميع جوانب الحياة الاجتماعيّة والثّقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والتّعليميّة. وهو حسب عبارة أحمد عبد السّلام لفظ يطلق على الاتّجاهات الفكريّة والسياسية والاجتماعية التي ظهرت في العالم الإسلاميّ في القرون الأخيرة.[137] ولعلّ الإصلاح الذي شهده العالم الإسلامي قد استبدّت به السياسة لأنّها الجهاز الحيويّ الذي كان مهيمنا بحكم السلطة المطلقة على بقيّة الجوانب الاجتماعيّة والثقافيّة، وباعتبار أنّ السياسة هي الفعل الاجتماعيّ المعبّر عن

[137] أحمد عبد السّلام، *مواقف إصلاحيّة في تونس قبل الحماية*، الشّركة التونسيّة للتّوزيع، تونس، ط1، 1987، ص 120

علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الآخر نوعا من السّلطة خاصّة، وهي سلطة الحكم.[138] إلاّ أنّ السّؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو لماذا لم تُسفر الحركات الإصلاحيّة عن نهضة حقيقيّة تبدو نتائجها في منجزات حضارية ومدارس تنويريّة فاعلة؟

إنّ الإجابة عن هذا السّؤال تستوجب الانتباه إلى أنّ المصلح بالمعنى الاصطلاحيّ رجل مختصّ له مشروعه يمثّل هدفه الأسمى، وله أدوات مرسومة لتحقيق هذا الهدف، وبالمراجعة والتّقييم يقوّي المصلح من أدواته ويكتسب أنصارا يستعين بهم على تحقيق استراتجيته الأساسيّة في ضوء دراسات واستشرافات.

أمّا الحديث عن أديب أو مثقّف يحمل أفكارا إصلاحيّة، وقد تهتزّ هذه الأفكار من حين لآخر بمقتضى التّحوّلات الدّاخليّة أو الخارجيّة أو ذاتية أو موضوعيّة، فإنّ هذا النّوع يعدّ منزعا إصلاحيّا، أو رغبة في الإصلاح لا أكثر. ولعلّ هذا النّوع الثّاني هو الذي تندرج فيه جهود محمود قابادو. فماهي معالم شخصيته؟ وماهي الأبعاد الإصلاحيّة التي يتضمّنها تفكيره؟ وماهي مجالات الإصلاح فيه؟ وإلى أيّ حدّ يُمكن اعتبارها إصلاحيّة؟

قابادو وجدلية الفهم والوهم

تنبع أهميّة هذا الموضوع، من أنّ شخصيّة "قابادو" الشّاعر والأدبي والمفكّر الإصلاحيّ قد عاصرت البايات الثلاثة "أحمد ومحمد وصادق".

---

[138] محمد عابد الجابري، *العقل السياسي العربي، محدّداته وتجلّياته*، المركز الثّقافي العربي، ط2 ،1991، ص8

وقد توفيّ قابادو سنة 1871، فهو حينئذ قد عايش التّنظيمات ومحاولات الإصلاح الفكري، وقد متح أصحابه من شعره، وشعره يمثّل أهمّ مصدر للاطّلاع على اتّجاهات تفكيره، لاسيّما وأنّ تجربته قد اتّسعت بتوليه القضاء والفتيا. وقد تضمّنت مجلّة الرّائد التّونسيّ سنة 1871 ترجمة شخصيّة له. وقد تصدّى محمد السنوسي -وهو أحد تلاميذه- إلى تحقيق ديوانه وتقديمه وذكر سفره إلى ليبيا واسطنبول. وقد تولّى هذا الشّاعر التّدريس بالجامع الكبير الزّيتونة، وتصدر بباردو منصّة القضاء والفتيا، ثمّ إنّ ابن أبي الضياف ذكر أنّ قابادو عيُيّن مدرّسا بالمدرسة الحربيّة (مكتب الحرب) بباردو.

وهكذا جمع محمود قابادو بين سماحة الأخلاق واتّساع العلم والأدب، ولعلّ عبقريّة هذا الشّاعر تكمن في كونه "اكتشف أدواء انحطاط العالم الإسلاميّ، وأراد معالجتها بالعلوم الحِكميّة، التي كانت سببا في نهضة الدّول الغربيّة وقوّتها"[139]. جريا على ما أسّسه الباي أحمد باشا وواصله خير الدّين باشا.

وقد شهد التّاريخ لهذا الشّاعر المصلح بجهوده العظيمة، التي طبعت نهضة البلاد التونسيّة في المستوى الاجتماعيّ والفكريّ والثّقافيّ. ولا غرو في ذلك، فالرّجل قد امتلك ناصيّة اللّغة والنّظم الشّعريّ والتّصوّف والفكر والرّحلة. فكان من السّهل على هذا الشّاعر صاحب النّظر الثّاقب والفكر الحيّ، أن يؤيّد الدّستور والتّنظيمات الإداريّة التي أُدخلت على سلك الإدارة

[139] عمر بن سالم، *قابادو، حياته، آثاره، وفكره الإصلاحي*، سلسلة الدّراسات الأدبيّة، ع1، المطبعة العصريّة، تونس، 1975، ص 15.

والقضاء في عصره، باعتبار أنّ الفكر الإصلاحيّ قد صبّ اهتمامه على الفساد السّياسيّ واستبداد الحكّام[140]

ولا يخفى على الدّارس جنوح هذا الشّيخ الأديب إلى الوقوف ضدّ ثورة علي بن غذاهم، معتبرا أنّ هذا النّوع من التمرّد عمل ضال مضلّ يهدف أصحابه إلى الفتك بالأنفس البريئة، ونهب ما في أيدي النّاس من ممتلكات وأمتعة، وقد صدر هذا الموقف من قابادو بالاعتماد على بعض الفتاوى، التي تبيح التّنكيل بعصابات التمرّد والبغي، والذين تورّطوا معهم، يستحقّون أيضا الغرامات والعقوبات الماليّة لخروجهم عن عصا الطّاعة.

إنّ محمود قابادو، الذي كان يُلقّب على عادة العرب بأبي الثّناء، لكن من يحمل هذا الاسم وإن لم يكن من أصحاب السّلطة السيّاسيّة، فإنّ الشّرف الذي يتمتّع به وينسب إليه آت من انحداره من سلالة النّبي محمد صلى الله عليه وسلّم، طبقا لما ذكره نقيب الأشراف محمد العربي البشيري، وهو خلّ وعَشير لقابادو"[141]. تبعا لما كان يُشاع على الجالية الوافدة من المغرب الأقصى والأندلس، ومحمود قابادو واحد منها، إذ وفد جدّه من الأندلس إلى تونس في عهد عثمان داي 1607م. وقد ذهب البعض إلى أنّ هذا الجدّ قد استقرّ بمدينة صفاقس، ثمّ انتقل إلى العاصمة.

لقد استفاد محمود قابادو من شيوخ كثيرين في الجامع الكبير بتونس مثل بن ملوكة و أبي العبّاس أحمد بن الطّاهر لطيّف ومحمد بيرم الثّالث وغيرهم

---

[140] لمزيد التّوسع في هذه الفكرة تمكن العودة إلى علي اومليل، *الإصلاحية العربية والدّولة الوطنيّة*، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط1 ،1985، ص 6

[141] نفس المصدر، ص 25

كثير، فأفاد بدروس من جهته في اللّغة والحساب والبلاغة والمنطق. ولا عجب في ذلك فقد حفظ القرآن كلّه صغيرا، وكذلك المتون، وقد درّس ابن سليمان كاهية. ولمّا توفي هذا الابن المساند له، لجأ إلى الأستانة فارّا من الحسد والحاسدين. وتبدو منزلته لدى أحمد باشا باي من خلال إرساله مع خير الدّين في بعثة الأستانة. وهو الذي يغطي المنجزات التي يقوم بها الباي بشعره.

إنّ النّزعة الإصلاحيّة لدى هذا العالم، تبدأ من تبسيط دروسه وانطلاقه من مبدأ أنّ كلّ ما تكرّر تقرّر، وقد ولع بتبسيط قواعد العربيّة وتبليغها إلى طلبته، وكذلك الاعتماد إلى شذرات الأدب الأثير كالمقامات والنّوادر، وقد شجّع على ترجمة الكتب العلميّة من الفرنسيّة، وقد عيّنه المشير الثّاني، مدرّسا بجامع الزّيتونة برتبة شيخ من الرّتبة الأولى سن 1855.

وقد دامت فترة تدريسه خمسا وثلاثين سنة، ممّا هيّأ له علاقة روحيّة سهّلت له إمكانيّة قبول أفكاره في قالب مرح ظريف، فهو صاحب ثقافة واسعة، وقد استعان هذا المصلح بتلامذته من أجل تطبيق أفكاره الإصلاحيّة. ومن أهمّ تلامذته نذكر خير الدّين باشا، وكانت هذه الطّبقة من التّلاميذ، خميرة الإصلاح، التي حرص قابادو على ترسيخ أركانها بالبلاد التّونسيّة، ممّا أفرز عهد الأمان. ومن تلاميذه أيضا الجنرال حسين، وكانت بينهما علاقة وجدانيّة حميمة.

وقد ظلّ هذا الشّاب الجنرال حسين متأثّرا بآراء شيخه قابادو، وقد وقف في حياته العمليّة على صدق آراء شيخه الإصلاحيّة ومبادئه. ومن تلامذته أيضا الذين تأثّروا بفكره الإصلاحي نذكر أبا الضياء رستم، وهو الذي تقلّد

وزارتي الدّاخليّة والحربيّة، وكذلك محمد بلحاج عمر، وفي مجال العلوم الدّينيّة نذكر سالم بن عمر بو حاجب.

لقد انتقلت شعلة الحماس إلى تحقيق التّنظيمات والاصطلاحات إلى كلّ هؤلاء، رغم تخبّط البلاد في براثن الفساد، ممّا جعل قابادو تابعا في كثير من الأحيان بدلا من أن يكون متبوعا. وهذا الفساد هو الذي عبّر عنه خير الدّين باشا بقوله: "... لكنّي فطنت إلى أنّ الباي وأكثر منه وزيره الواسع النّفوذ مصطفى خزندار لم يقبلا هذا الإصلاح إلاّ ليكسبا أعمالهما الفاسدة نوعا من الشّرعيّة وليستراها وراء قرارات ذلك المجلس"[142] ولكن الذي يكفيه هو أنّه نجح في غرس محبّة الوطن في نفوس هؤلاء التّلاميذ، الذين تحوّلوا بفضل جهوده إلى زعماء في مجال الإصلاح.

ويبدو أنّ من عوامل التصدّي من قابادو إلى انتفاضة ابن غذاهم، أنّها عرقلت الجهود الإصلاحيّة لتطبيق التّنظيمات الدّستوريّة، وإقامة المجالس التي جاء بها عهد الأمان.

ومن أبرز الجوانب التي اهتمّ بها محمد النّيفر، وأشار إليها هو أنّ قابادو قد احتلّ مرتبة شيخ المدرسة الحُسينيّة الكبرى، ثمّ أصبح شيخ زاوية سيدي علي الحطّاب، وقد مدح قابادو هذا الغَوْث وهو حفيظ عليها.

وقد حظي قابادو بتزكية بيرم الرّابع، فارتقى إلى خطّة القضاء، واقترب من الأوساط الحقوقيّة، فخصّ كلّ مناسبة وكلّ إجراء إصلاحيّ بقصيدة تشيد بكلّ منها. بالرّغم من أنّ الفترة التي اعتلى فيها قابادو هذه الرّتبة اتّسمت

[142] أحمد عبد السّلام، مرجع مذكور، ص 12

بتقلّص دوائر الحريّة والحقوق، باسم الانتصار إلى الشّريعة، ونواميس الدّين، فقد فضح قابادو هذا التّبرير بشعره قائلا:

لكن إذا غلب إتّباع للهوى صار الخلاف ذريعة العدوان.

وتطرّقت تهم لمن يقضي فيكم تقبل قضاه النّفس باطمئنان.

فانظر إلى غلبة الوهم على الوعي السياسي، الذي تمارسه الطّبقة الحاكمة بتونس في زمن كان الباي فيه فوق سلطة القانون، في كثير من الأحيان.

وما إن أصبح هذا المصلح بدرجة المفتي المالكي، حتّى نقش على خاتمه جريا على العادة المتّبعة ما يلي:

عبده قابادو ما بين رحماه وجد كفيل

محسن الظنّ به قائلا حسبنا الله ونعم الوكيل.

لقد عجّ ديوان قابادو بتخليد الذّكريات الفرديّة والجماعيّة، يعزّي هذا ويفرح لفرح ذاك، يمدح هذا المسؤول أحيانا، ويروي حادثة شخصيّة، ويذكر أستاذا أو طالبا درّسه.

اعترف له معاصروه من النّقاد بالفحولة في الشّعر والارتجال. تسلّق مراتب الأرستقراطية، لمّا أمر له المشير الأكبر بمنزل بجوار مصطفى خزندار. مدح السّلطان عبد المجيد، وطمع في خطط أكبر، ولكن دون جدوى، وإذ فاته المال والثّراء، فإنّه حاز الشّرف والجاه، من جهة الأدب والعلم... فكان محلّه مجالسة الأعيان. وقد أشار رشيد الدّحداح اللّبناني الأصل الفرنسيّ

الجنسيّة، أنّه رجل ممتلئ أدبا وعلما، وأنّه ذو عقل كامل رغم ما يبدو عليه من سذاجة وزهد.

وقد أشار خير الدّين باشا وأحمد بن أبي الضياف، أنّ قابادو يعاني من عُقد نفسيّة جعلته يناقض نفسه، ويتنكّر لأفكاره الإصلاحيّة. ويبدو أنّ هذا التنكّر للمبادئ، إنّما هو من تأثير الفقر والخصاصة اللّذين عانى منهما محمود قابادو كثيرا.

و من طريف قابادو أنّه يتنكّر لواقعه كلّما زهت له الأيّام " لقد تعلّم قابادو شيئا فشيئا انتهازيّة المسؤولين ونفاقهم، فهو تقدّمي عندما تهبّ رياح الإصلاح على القصر، وهو محافظ رجعيّ عندما يغلب التقدّميون على أمرهم ويستولي على الحكم أمير مستبدّ ووزير عميل"[143].

إنّ الثّقافة التّقليديّة، التي حازها قابادو، جعلته يؤمن بالجان وتأثيراته، وهو الذي يشتغل بالتّعاويذ للصّغار والمستغيث بكلّ الأولياء الصّالحين لقضاء حوائجه، وهو بذلك يقترب من الشّعوذة والترّهات ممّا اضطرّه إلى الهروب من سطوة الأمير الحاكم المشير الثّالث.

إنّ هذا الشّاعر يُعتبر أوّل أديب تونسيّ نحا في جانب من شعره نحو الإصلاح الاجتماعي والسّياسي، ونبّه إلى وسائل الرّقي واللّحاق بركب الحضارة، وحذّر من النّوم والكسل، وحذّر من تقليد الغرب في غير العلوم والصّنائع، وهو رأي محمد الخضر حسين.

---

[143] عمر بن سالم، قابادو، مرجع مذكور، ص 88

إنّ هذه الشّخصيّة حازت صفاء اللّغة وجمال الأدب ورفعة الأخلاق الزّاهدة وعلوّ الهمّة ووفرة العلوم.

وتعدّ المقدّمة التي كتبها كتوطئة لكتاب الحرب، الذي ترجمه الجنرال حسين وعلي وسعيد الملازمان، أهمّ أثر عكس لآرائه الإصلاحيّة. لقد فرض قابادو الشّعر بحسب الرّؤية التّقليديّة، فكان يكتب وفق الأغراض التّقليديّة، المدح للملوك، والافتخار بالذّات وبالأصدقاء، وفي الدّيوان هجاء ورثاء وغزل بالذّكور والإناث، وشكوى الزّمان، والحنين إلى الأوطان، والإخوانيات عتابا واستعطافا وتوسّلا بالله، وتقاريظ وتخميسات واتّباعا لبديع.

وهو بهذا التمشّي، يُعتبر شاعر مناسبات كالولايات والأعياد والأعراس والمواليد والاختتان، ومناسبات العودة إلى الوطن، أو البرْء من المرض، أو بناء بعض المنشآت، أو جلب الماء من زغوان أو صدور كتاب...

وغالبا ما يجنح قابادو إلى الاقتباس من القرآن والحديث الحكيم والأمثال، ويركّز على البديع، يقول:

فليهتدوا وليحمدوا ويؤرّخوا صبحا بدا من رأي خير الدّين.

ويقول في مقام آخر:

وقل لأقوام عن سنن عوائد الله يعمهون

وفي تيه أطراح الأسباب يهيمون

قد برح الخفاء ولكن لا يفقهون

أم هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون

وعموما تبدو طريقته الاتّباعيّة واضحة شكلا ومضمونا. فالأوزان والقوافي مأنوسة وقد طاوعته اللّغة، لأنّ لغته جزلة قويّة في المدح، رقيقة رقراقة في الغزل، وإن بدت الصّنعة والتكلّف باديين أحيانا.

إنّ موجة الإصلاح لم تكن بالحجم الكافي لزلزلة الأوضاع الاجتماعيّة والثّقافيّة، إلاّ في وقت متأخرّ. إنّ الأدب لديه منجز بالتّقليد، أمّا الإصلاح ففكر متحرّك مشدود إلى تجربة الإنسان في الغرب. وهو نفسه واع يعيب التّقليد الشّعري، ويرجعه إلى أنّ العرب أهل خيام فأنّى لهم أن يقيموا بناء جميلا ساحرا، فمجال البناء الشّعريّ كحال البناء المعماريّ.

ويمكن إرجاع مضامين شعره المدحي إلى القيم التّالية: العدل والعفّة والشّجاعة والعقل. ولعلّ ذلك ما يؤكّد الرّأي الذي ارتآه فهمي جدعان من أنّ: " ما أدلى به الطّهطاوي وقابادو وخير الدّين يعكس حالة المواجهة التمدّنيّة العامّة بين عالم الإسلام وعالم الغرب. ذلك أنّ فكرة التقدّم لن تنجم عندهم إلاّ استجابة لأمر عبور الهوّة وسدّ الثّغرة، التي تفصل بين هذين العالمين عن طريق الاستكثار من العلوم والفنون والمنافع العامّة المؤسسة على العدل والحريّة.[144] وإن ذهب كمال عبد اللّطيف أنّ عملية المقارنة بين الأنا والآخر لم تنج من انتقائيّة، إذ يقول: "وكلّما تأمّلنا مفاهيم الخطاب السيّاسيّ عثرنا على مزيج انتقائيّ بين قيم الماضي، وقيم المعاصرة

[144] فهميجدعان، *نظريّة التّراث، ودراسات عربية وإسلاميّة أخرى*، دار الشّروق للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 1985، ص 114.

السياسيّة."[145] وهو ما يدعو إلى تذبذب وتنافر في الحصيلة الثّقافيّة، ممّا صعّب عمليّة النّهوض واستبعد إنتاج معرفة بالدّين وبالمجتمع وبالسياسة في آن واحد. وقد اختلف الدّارسون حول اعتبار الدّين عامل تخلّف أم أنّ التّديّن هو مكمن الخطأ والمسؤول عن تقهقر الحضارة الإسلامية[146]

ملامح التّفكير الإصلاحي عند قابادو

لقد بثّ هذا الشّاعر أفكاره في شعره ونثره مساوقة مع حمّى التّنظيمات، لإخراج الأمّة الإسلاميّة ممّا تردّت فيه من انحطاط وتقهقر، ولعلّ أهمّ ما يراه صالحا للخروج من التخلّف، هو تعلّم الرّياضيات والعلوم الصّحيحة، ولعلّ الإصلاح لديه يركّز على التّنظيمات العسكريّة، فالتّعليم والعسكر هما المجالان اللّذان إذا صلحا صلحت أحوال المجتمع.

لقد سخّر قابادو علمه باللّغة العربيّة وآدابها، وعلمه بالدّين، واطّلاعه على تجارب الأمم الأخرى، لبثّ الأفكار الإصلاحيّة. إنّ الأولويّة تكمن في العلوم الحِكْميّة والمجال العسكريّ، وهي نقطة تقاطع مع تفكير خير الدّين باشا ورفاعة رافع الطّهطاوي[147]. وخذ إليك ما قاله خير الدّين في هذا الصّدد: " إنّ التمدّن الأورباوي تدفّق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلاّ استأصلته قوّة تياره المتتابع، فيُخشى على الممالك المجاورة لأروبا من

---

[145] كمال عبد اللّطيف، *التّأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفيّ للنّظر السّياسيّ العربي*، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط1، 1987، ص 9

[146] محمد سعيد ريّان، *مفهوم العقل، الحداثة وما بعد الحداثة*، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط1، 2012، ص 225.

[147] يمكن العودة في هذا المجال إلى كتاب الطّهطاوي المعنون بمناهج الألباب، حيث عقد مقارنات عديدة بين آرائه ةأراء خسير الدّين، انظر على سبيل المثال، ص 18،19

ذلك التّيار، إلاّ إذا حذوه وجروا مجراه في التّنظيمات الدّنيويّة فيمكن نجاتهم من الغرق"[148]

ولعلّ أهمّ ميزة في إصلاح قابادو، هو شجاعته وعدم تخوّفه على الهويّة والأبعاد الدّينيّة، وعليه فهو على العكس من ذلك، أثار دروب النّهضة انطلاقا من التّراث، باعتبار أنّه رآه غير مناقض للحداثة.

لم يدّخر قابادو فرصة أو مناسبة سانحة لقول الشّعر إلاّ استغلّها لإشاعة روح الإصلاح، وما من شكّ في أنّ الظّروف الاستبداديّة وشوكة السّلطة، قد جعلا من جهود قابادو الإصلاحيّة محتشمة، وقد زادته طبيعته الهادئة وحياؤه وتيرة منخفضة. فهو ليس مصلحا بالمعنى التّام للكلمة، وإنّما ينتهز الفرصة كلّما سنحت أن يشيد بروح العدالة والإصلاح.

ولقد شمل تفكيره الإصلاحيّ ثلاثة مجالات: المجال الدّستوريّ، والمجال العسكريّ،، أي التّنظيمات، والنّهضة العلميّة الأوربيّة. وقد بُثّت هذه الأفكار في التّنويه بمنجزات الباي وفي مقدّمة كتاب الحرب وفي شعره المدحي. وقد دعا إلى تغليب العقل ومجانبة الهوى ودعا إلى ربط العلاقات المتينة بين المركز والأطراف، وأنّ الشّريعة تدعو إلى العلم والاجتهاد، وهجّن الثّوار ونوّه بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

إنّ التّجهيزات الحربيّة والخطط الدّفاعيّة أمر محايد لا يضرّ الأخذ به، والتّجارب العلميّة الأوربيّة هي من قبيل ما دعا إليه الأجداد، وهي من

---

[148] خير الدّين التّونسي، *أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك*، مطبعة الدّولة الحاضرة بتونس المحميّة، 1284، ص 50

لوازم النّهوض والتّرقية، ولا تتناقض أنظمتهم مع ما نصّت عليه الشّريعة، ولا حلّ للجماعات الإسلاميّة، إلاّ أن تتكتّل لتقوّي الرّوابط بينها، وتتوفّر القوى والمنافع، فالعمران لا يرتقي ولا يتطوّر إلاّ بالعدل وبالدّستور، لكي لا يتطاول السّارقون والطّامعون، فهو يعتقد " أنّ لا عزّة لأمّة، ما لم توفّر لنفسها أسباب العلم، ووسائل القوّة، وهياكل المناعة والازدهار، وإنّه لا رواج للعلم، ولا تطوّر للعمران في بلد لم تتوفّر فيه شرائط العدل، وهذه الشّرائط لا تثبت إلاّ في ظلّ حكم دستوريّ قاعدته الشّورى، وأساسه رعاية حقوق العامّة، ودون ذلك يظلّ صرح الدّولة مقوّضا وبناؤه مهدوما، ينتابه كلّ طارق، ويعيث في جنباته كلّ ناهب وسارق"[149]. وفي هذا اطار لا يفوت الدّارس التّنبيه إلى ما ذهب إلى ما ذهب إليه فهمي جدعان من أنّ فكرة التقدّم في الثقافة العربية الإسلامية ليست وافدة من تأثير فلسفة الأنوار، وإنّما تعود إلى عاملين محلّيين هما: مقارنة حال المسلمين بحال الأوربيين من جهة، وإدراك حقيقة ما أشار إليه ابن خلدون في مقدّمته، فيما يتعلّق بالعمران البشريّ[150].

عمل قابادو على نشر هذه الأفكار في الجرائد وفي مقدّمات الكتب، مركّزا على أنّ عهد الأمان، إذ بدت فيه بصمات التّفكير الوضعيّ، فإنّ ذلك من صميم روح الإسلام والقوميّة، بل المذهب المالكيّ نفسه يشجّع في رأيه على الأخذ بالمصالح، التي يرسلها الزّمن ويرسلها الإنسان من حين لآخر، ولم يدّخر هذا الشّاعر جهدا في أن يمرّر هذه الأفكار في دروسه رغم

---

[149] المصدر نفسه، ص 308

[150] فهمي جدعان، ، نظريّة التّراث، ودراسات عربية وإسلاميّة أخرى، مرجع مذكور، ص.ص 105-106

المصاريف الباهضة التي تستوجبها التّنظيمات، ولاسيّما إذا طُبّقت بحذافيرها، رغم تخوّف المفتين من غزو هذه التّنظيمات الدّستوريّة للشورى الإسلاميّة ولمبادئ الشّريعة.

إنّ هذا الأديب، وإن كان تونسيّا فإنّ هواه كان مركّزا على الأتراك، الذين انسجم معهم انسجاما تامّا، لأنّ الرّابط بينهم هو الودّ والصّفاء المتأتيين من القلم والفكر، لا الطّاعة والخوف.

إنّ الرّؤية الإصلاحيّة السياسيّة، تدور حول إرساء فكرة الخلافة الكفيلة بتقويّة صفوف المسلمين، وتحقيق نهضة قوميّة أمام سطوة أوروبا الخارجيّة، وهو الذي يسمّي الانفصاليين الأوروبيين عن الإمبراطوريّة العثمانيّة بالخوارج المارقين المضعفين للسّلطة المركزيّة.

وقد ذهب البعض من أمثال محمد الفاضل بن عاشور إلى اعتبار أنّ قابادو نظّر وخير الدّين باشا طبّق. وقد بدت هذه الزّعامة مسجّلة في قصائده صريحة.

ويبدو أنّ جل التّنظيمات بدأت في الأستانة، ثمّ تسرّبت إلى مصر ثمّ إلى تونس، حيث تدعّمت بمميزات البيئة التونسيّة، حيث المجالس الأدبيّة، فالشّاعر أسبق وخير الدّين أعمق.

وفي الفترات الحالكة، لم يكن قابادو يبخل بالنّصيحة وبالإصداع بالرّأي. وعموما فإنّ محاولات قابادو الإصلاحيّة، تدور حول محاربة الوهم بالفهم، وَهْمُ أنّ الدّين ضدّ التطوّر، وأنّ الشّريعة تضادّ العلوم الحكميّة والتّنظيمات، ووهم أنّ القدر قد ثبّت أحوال المسلمين على ما هي عليه.

ومن ثمّ فإنّ قابادو يلحّ أنّ سبب القطع مع التخلّف، إنّما يتمّ عبر اقتباس الفنون العسكريّة والعلوم العصريّة عن الغرب، وهما أمران يتمشيان مع مقتضيات الشّريعة الإسلاميّة، واللّغة الأجنبيّة مفتاح لابدّ منه، فالمجالات الحيويّة هي السّامية والتّعليم والعسكر. والإصلاح عمل متكامل، إلاّ أنّ قابادو كان يلاحق الظّواهر إذا حدثت على وجه خاطئ، فإنّه يبحث لها عن حلّ، فلا يصبح للإصلاح جدوى حقيقيّة إلاّ إذا رُسم مسبقا في برنامج متكامل.

إنّ طبيعة قابادو الجانحة إلى الرّفاهة، جعلته يتشبّث بتلابيب الطّبقة الحاكمة في ترفّع على العوام وأبناء الرّعيّة، الذين لا قيمة لهم إلاّ بقدر دفعهم للضّرائب، ودون ذلك فهم أوباش أوغاد أعراب متشاغبون تنكّروا للبيعة لأرباب نعمهم يقول:

على أنّها عمت وخصّ عقابها وشدّت تحلاّت اليمين قيودها

إنّه حال الموظّف الخائف من شعب يهدّد المصالح والمناصب، حيث دُبّرت المكايد للإجهاز على الثّورة والتّنكيل بأفرادها، وأكثر من ذلك يبارك التدخّل الأجنبيّ من أجل نصرة الباي، غافلا عن الأخطار الخارجيّة المتمثّلة في فرض الحماية، وبدلا من الانتباه إلى هذا الخطر، فإنّ الشاعر يصبّ جهوده الشّعريّة بمدح خير الدّين باشا ومصطفى خزندار، اللّذين تربط بينهما مصاهرة، وغرضه من هذا المدح نيل الحظوة الماديّة والمعنويّة منهما معا، وقد استاء أحمد بن أبي ضياف من تذبذب الشّيخ إزاء التّنظيمات بسبب طمعه، فقال: الحرّ عبد إذا طمع... والعبد حرّ إذا قنع".

فجشع مصطفى خزندار وشغب الثّوار عطّل العمل بالتّنظيمات، ممّا جعل قابادو ينكص على أعقابه ويتنكّر لهذه الجهود المتطلّعة للإصلاح، فحقّ عليه قول ابن أبي ضياف أنّه شاعر والشّعراء في كلّ واد يهيمون.

إنّ شخصيّة قابادو شخصيّة معقّدة ومركّبة وثريّة، تضافرت فيها الأبعاد الصّوفيّة، والتّجربة الروحيّة والنّفسيّة العميقة، فساح وسافر وثابر على الدّرس والتّدريس. جعله التّناقض بين انتمائه الاجتماعيّ وطموحه في الحظوة متذبذبا بين الممكن والواقع. وقد وظّف شعره لخدمة رغباته الذّاتية ورغبة الممدوحين، ولاسيما في المجالات التي لا تجلب له الضّرر، ولعلّ أخلاقه السّهلة المقبولة وطبيعته اللّيّنة، هي العوامل التي جعلته مقبولا من الأمراء والمسؤولين.

إنّ الجهود الأدبيّة والإصلاحية التي بذلها محمود قابادو لم تذهب هباء في بيئتها التونسيّة، وإنّما واصل تلامذته، وهم بدورهم أدباء، من بعده قول الشّعر والنّثر من أجل إحداث الحركيّة اللاّزمة لإعلاء صوت الوطن، فعدد الشّعراء قد تزايد ونزعتهم الإصلاحيّة قد تضاعفت.

إنّ هذه الخميرة التي أسّسها جيل قابادو أسفرت عن شعراء وأدباء كبار منهم صالح السويسي توفي سنة 1941، له "زفرات الضّمير" و"ديوان" صالح السويسي الدّار التونسيّة سنة 1977.

ومهم كذلك محمد الخضر حسين، توفي 1958. له كتب كثيرة في اللّغة والأدب والفكر الإسلاميّ، له شعر قليل ينافح عن العروبة والإسلام، وله ديوان "خواطر الحياة".

ومن الأعلام أيضا، نذكر مصطفى آغا، توفي سنة 1946، انتمى إلى الحزب الإصلاحي الملاين للاستعمار له ديوان شعري. وكذلك نذكر محمد العربي الكبادي، توفي سنة 1961، درس بالزّيتونة ودرّس بها، له نشاط أدبيّ وصحفي، وأشعاره مبثوثة في الجرائد والمجلاّت مثل النّهضة والثريّا، وله 500 مسامرة إذاعية.

ومنهم أيضا سالم الأكّودي، توفي سنة 1961، له أشعار ذات طابع وطني، له "الزّهريات". كذلك الشّاذلي خزندار، توفي سنة 1954 من عائلة ارستقراطية أوّل من نظّم في الشّعر الشّعبي، قاوم الاستعمار، ودافع عن الهوية العربية الإسلامية، وفضح المحتلّ، يمتاز شعره بالوضوح والمباشرة، له ديوان شعريّ. وكذلك الصادق الفقي توفي 1979، تخرّج من الزيتونة، له ديوان "الرّياض" وشعره يدور حول محورين اثنين: الوطن والطّبيعة.

وكذلك حسين الجزيري، الجزائري الأصل درس بالزّيتونة، له جريدة "النّديم"، وقد دام صدورها أكثر من 20 سنة، له شعر جريء وساخر، له مجموعتان شعريتان الأوّل "آخر ما نظّمت" والثاني" الدّيوان".

كما نذكر الشّاعر بلحسن بن شعبان، توفي سنة 1963، زيتوني عُرف بتواضعه، دافع عن الثّقافة التقليديّة كالزّوايا والطُرق الصوفيّة، وتصدّى للسفور، وكذلك الطّاهر القصّار، توفي سنة 1988، درس بالزّيتونة، شاعر فاحل في النّمط الكلاسيكي ودامت تجربته الشّعريّة 70 سنة له لغة متينة.

ومن الشّعراء أيضا نجد سعيد أبوبكر، توفي سنة 1948، من مكنين تأثّر بشعر المهجر، شاعر قلق له مجموعة بعنوان "السّعيديات"، والشّاعر الشّاذلي عطاالله ولد سنة 1899، كاتب وشاعر وصحفيّ دفع ضريبة النّضال من أجل الوطن، إذ ضيّق عليه الاستعمار وسجنه. ذو شعر كلاسيكي.

نجد أيضا الطّاهر الحداد، الزّيتوني من مكوّني الحزب الدّستوري التّونسي 1920، وأوّل نقابة تونسيّة مستقلّة 1924، له شعر وطنيّ بإمضاء مستعار هو "الضّمير" من شعره هذا البيت:

لا تصدّق يا شعب أن رقيّ الـ ـغرب كفر يبدّد المسلمين

هذا بالإضافة إلى الهادي المدني، وهو من أبرز الشّعراء الوطنيين في عهد الحماية، شعره وطنيّ ووجدانيّ، له ديوانان، توفي سنة 1945، أصله أندلسيّ، درس بالصّادقيّة والزّيتونة، درّسه محمد ماناشو، عاش مع جماعة تحت السّور، اتّجه إلى البوهيميّة، شعره مبثوث في الثّريا والعالم الأدبيّ، ولم يُجمع. وكذلك الشّاعر محمد الفائز القيرواني، توفي سنة 1953، ومحمد بوشربية 1952، وأحمد خير الدّين، توفي سنة 1967، والصّادق مازيغ ومحمد الحليوي.

الخاتمة

كثيرة هي الصّفحات الثّقافيّة والإصلاحيّة في تاريخ تونس. وقد عرفت طريقها إلى النّشر، فبدت المحاولات الإصلاحيّة جليّة أمام الدّارسين. وما محمود قابادو إلاّ واحد من الأعلام التّونسيين، الذين حاولوا ترجمة آرائهم الإصلاحيّة في شكل فنّي أدبيّ.

ولئن بدا شعره تقليديّا مشوبا بالتكلّف والصّنعة الملازمة للنّظم، فإنّه ضمّنه أفكاره ذات المنزع التّوعويّ والإصلاحيّ، وإن جاءت مبطّنة ثِنْيَ الأغراض الشّعرية التقليدية المعروفة. وما ذلك إلاّ جريٌ وراء حداثة منشودة قد ظلّت بعيدة المنال يُبحث عنها، ويُحنّ إليها، أو تُغلق دونها الأبواب على حدّ عبارة محمد بنّيس[151]

لقد حاول محمود قابادو تجاوز الحديث عن الذّات، لتطال الأداة الشّعريّة مواضيع العالم الخارجي كقضايا الشّأن العام ومشاغل رجال الدّولة، فأعلى من شأن هذا القرار، ونوّه بهذه الحادثة أو تلك المناسبة الوطنيّة أو الدّينيّة. وقد ركّز محمود قابادو اهتمامه على النّظام العسكريّ والنّظام القانوني، والمسألة التّعليميّة في زمن ساد فيه الولاء التّام إلى عائلات بعينها أوتيت الحكم، وتربطها علاقات ارستقراطية عمادها المصاهرات وتداخل المصالح، وهو ميدان تغرق فيه المحاولات المتواضعة، التي ترغب في تحديث دواليب الأجهزة الحاكمة.

إنّ الوعي الملازم لهذه المحاولات الإصلاحيّة، وعي تقليديّ بالدّين وبالآخر الأوروبي، فأسفر هذا الوعي عن محاولات إصلاحية باهظة زادتها نزعات

---

[151] محمد بنيس، *حداثة السّؤال بخصوص الحداثة العربية في الشّعر والثّقافة*، المركز الثّقافيّ العربي، بيروت، ط1، 1985، ص 131.

الفساد المالي الذي كان ينخر الماليّة المحلّية. وقد اضطرّ هذا الجوّ الخانق الكثير من المصلحين إلى هجرة إلى الأستانة فرارا بالحياة، واضطرّ البعض الآخر إلى التزام الصّمت رغبة في السّلامة من الأذى.

ومهما يكن من شأن هذه المحاولات، فإنّها تظلّ في عصرها محاولات لا بدّ منها، فهي تمثّل عوالم ذهنيّة تجد جذورها في الثقافة العربية التّقليديّة.

ولعلّ أحسن ما يختتم به هذا المقال هو ما استقرّ عليه رأي فهمي جدعان من أنّ جيل قابادو وخير الدّين ورفاعة رافع الطّهطاوي قد كرّسوا فكرة التقدّم على أنّها حالة سباق الحضارات المتعدّدة ولحاق المتخلّف منها بالسّابق، فتعمّقت بذلك المواجهة والصّراع في حين أنّ علي يوسف وقاسم أمين وعبد الرّحمان الكواكبي قد نقلوا فكرة التقدّم لتصبح مركّبا طريفا جامعا للتّنويريين والمتديّنين يفتح الطريق للإنسانية كوحدة تسير في ركب واحد.[152]

[152] فهمي جدعان، *نظريّة التّراث، ودراسات عربية وإسلاميّة أخرى*، مرجع مذكور، ص 122

تقرير تأليفي

حمزة عمر

يقول إبن أبي الضياف في حوار له مع أحمد باي بباريس "إنّ القوم سبقونا إلى الحضارة بأحقاب، حتى تخلّقوا بها أو صارت في طباعهم، وبيننا وبينهم بون بائن، ولله فينا علم غيب نحن صائرون إليه".[153]

لعلّ هذه العبارة تلخّص الدوافع التي كانت وراء حركة الإصلاح... ذلك الوعي بالبون الشاسع بين العالم العربي والإسلامي من جهة والغرب من جهة أخرى، هذا الوعي الذي انبثق إمّا بصفة تدريجية بفعل التواصل بين العالمين، أو بفعل احتكاك عنيف كما حصل في مصر مع الحملة الفرنسية، وهو ما أدّى إلى ما اصطلح على تسميته بـ"صدمة الحداثة"... وقد كانت فعلا صدمة حقيقية للمسلمين الّذين كانوا يعيشون على مدى قرون في حالة من الركود الفكري، حتّى كان أوان الاستيقاظ.

في تونس، بدأت بوادر الإصلاح منذ عهد حمّودة باشا الحسيني (1782-1814)، خاصة على المستوى العسكري والاقتصادي والإداري، لكنها لم تتحوّل إلى حركة واضحة المعالم إلّا في عهد أحمد باي الأوّل.

---

[153] ابن أبي الضياف، *اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان*، ج.4، وزارة الثقافة، تونس، 1999، ص.103.

يمكن أن نوجز حركة الإصلاح التي بدأت في هذا العصر بالوقوف على ثلاث مستويات: المستوى السياسي، والمستوى الاجتماعي، والمستوى الثقافي:

- على المستوى السياسي، رأى عدد من روّاد الإصلاح أنّ الاستبداد السياسي كان عاملا رئيسيا من عوامل تخلّف المسلمين. فهذا ابن أبي الضياف يخصّص فصلا في مقدّمة إتحافه للحديث عن الملك المقيّد بقانون، معتبرا إيّاه متلائما بامتياز مع أصول الدين الإسلامي، بل وممّا يحضّ عليه الإسلام.[154] وهذا خير الدين يقول في مقدّمة كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك": "من تصفّح...مقدّمة ابن خلدون رأى أدلّة ناهضة على أنّ الظلم مؤذن بخراب العمران كيف كان وبما جبلت عليه النفوس البشرية كان إطلاق أيدي الملوك مجلبة للظلم على اختلاف أنواعه، كما هو واقع اليوم في بعض ممالك الإسلام".[155]

تجسّم هذا التقييد لسلطات الحاكم بإصدار عهد الأمان ودستور 1861 وهما نصّان لا ينبغي أن ننكر أنّ الدور الأروبي كان حاسما في إصدارهما. ولئن كان عمرهما محدودا، فإنّ رمزيّتهما كانت قوية ومؤثّرة إلى أمد بعيد، إلى حدّ أنّ أحد أهم مطالب

---

[154] نفسه، ج.1، ص ص. 32-77.

[155] خير الدين التونسي، *أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك*، وزارة الثقافة، تونس، 1998، ص. 99.

الحركة الوطنية في مراحلها الأولى كانت إعادة العمل بالدستور المعطّل.

هذه الحركة الوطنية كانت بدأت تتنظّم في وجه الاستعمار مع ميلاد حركة تونس الفتاة سنة 1907. ولئن كانت مطالب هذه الحركة محدودة وحذرة إلى حدّ كبير، فإنّ لها فضل السبق في الجمع بين النخبة الزيتونية والنخبة المنفتحة على الغرب في إطار واحد أذكى الوعي بحالة الاستغلال التي عاشها الشعب التونسي في ظلّ الاستعمار، والدفاع عن مطالبه، خصوصا على أعمدة الصحف التي صدرت في ذلك الوقت.

- على المستوى الاجتماعي، سعت حركة الإصلاح في تونس إلى تجاوز بعض أهم أضرب اللامساواة في العصر الوسيط، وهي اللامساواة بين الأحرار والعبيد واللامساواة بين الرجل والمرأة.

مثّل إلغاء الرقّ سنة 1846 خطوة جريئة في وقتها، وإن قوبلت بردود فعل متململة من بعض الفقهاء، وكذلك من بعض المتضررين اقتصاديا من هذا الإجراء الذي بقي تطبيقه جزئيا إلى حدود نهاية القرن التاسع عشر.

أمّا في خصوص وضعيّة المرأة، نرى أنّ الموقف المحافظ ساد في البداية، كما نراه مع ابن أبي الضياف في رسالته حول المرأة، وحتّى عند خير الدين، ممّا يعكس نقصا في الجرأة في التعامل مع الموروث النصّي حتّى تمكن صياغته بما يواكب مشاكل العصر،

إضافة إلى افتقار لرؤية واضحة وأصيلة تتعلّق بوضعية المرأة والأسرة خاصة، عكس موقف الإصلاحيين فيما يخصّ الشأن السياسي. ونجد فيما بعد لدى علماء الزيتونة، كالشيخ سالم بوحاجب والشيخ محمد النخلي بذورا لوعي أكثر عمقا بهذه المسألة. وتجسّم ذلك بشكل أكبر مع عبد العزيز الثعالبي في كتابه "روح التحرّر في القرآن" الذي تناول قضيّة الحجاب وتعليم المرأة وحقّها في التمتّع بالحياة. أمّا ذروة الاعتناء بقضيّة المرأة، فكانت قطعا مع الطاهر الحدّاد الّذي اتّبع منهجا جريئا للغاية في تمييزه بين ما جاء الدين به وما جاء من أجله، وما استتبع ذلك من نتائج كانت صادمة في وقتها، وربّما لا تزال صادمة إلى اليوم.

- في المجال التربوي والثقافي، كان إصلاح التعليم في قلب حركة الإصلاح منذ بواكيرها، إذ كان إحداث المدرسة الحربية بباردو سنة 1840، رغم قصر مدّتها، يعكس الاهتمام بضرورة تدريس اللغات الأجنبية والعلوم الحديثة.

ولئن كانت هناك محاولات لتحديث التدريس بجامع الزيتونة منذ أواسط القرن التاسع عشر، فقد ظلّ التعليم الزيتوني محافظا على منهجه التقليدي الّذي ينقده محمد الطاهر ابن عشور في كتابه "أليس الصبح بقريب" لقيامه على التلقين وتكرار مناهج الفقهاء السابقين. وكانت صعوبة الإصلاح في الزيتونة، كما أشار إليها تقرير الجنرال حسين، من الدوافع التي أدّت إلى تأسيس المدرسة

الصادقية في 1875، وهي وإن كان لشيوخ الزيتونة دور كبير في التدريس بها، فإنّها اتّخذت في مرحلة لاحقة مسارها المستقل.

وعلى مستوى الفكر الديني، تبنّى عدد من خرّيجي الزيتونة النظرة المقاصدية، واعتبروا أنّه من المهمّ تجاوز واسطة الفقهاء القدامى في قراءة النصّ الديني، والعودة إليه مباشرة لاستقراء غاياته، فضلا عن حرفيته. وبلغ هذا الفهم أوجه مع الطاهر الحدّاد.

أمّا في المجال الأدبي، فقد كان محمود قابادو رمزا لتبنّي الأدب للقيم الإصلاحية. ورغم بعض التذبذب ورغم شيء من التقليدية في الأغراض الذي تناولها، فإنّه كان طليعة حراك أدبي نشيط استلم مشعله تلاميذه من بعده.

إنّنا إذ نتساءل عن أهمّ مكتسبات الحركة الإصلاحية، يمكن أن نشير إلى المنتج الفكري الغزير الذي عبّرت عنه المؤلّفات الموضوعة في تلك الفترة.[156] وقد فتحت هذه المؤلّفات آفاقا كانت مسدودة، وأعادت الاعتبار للاجتهاد الذي أغلقت أبوابه منذ قرون، وأصبح التفكير متاحا فيما كان محرّما من قبل، واتّجه التعليم شيئا فشيئا نحو الانفتاح على تعليم اللغات الأجنبية والعلوم الحديثة، واتّسع ليشمل فئات أوسع من التونسيين.

[156] تناولت جمعية تونس الفتاة عددا من هذه المؤلفات بالنقد في سنة 2014 من خلال سلسلة المناظرات "لبنات على طريق النهضة العربية".

إنّنا اليوم لمّا نتحدّث عن الحركة الإصلاحية، نجد أنّ العديد من الاتجاهات السياسية تزعم إرثها، من الإسلاميين إلى الدستوريين، بل أنّنا شهدنا ميلاد حزب سياسي يدعى "الحركة الإصلاحية التونسية"، وهذا ما يدعو إلى التساؤل: هل كان مضمون الحركة الإصلاحية ملتبسا إلى حدّ زعم تبنّيها من قبل اتّجاهات مختلفة إلى هذا الحد؟

للإجابة عن هذا السؤال، يجب أن نعود إلى الهاجس الأوّل الذي سكن بال روّاد الإصلاح منذ بداية القرن التاسع عشر، وهو اللحاق بركب التقدّم الذي مثّله الآخر الغربي، مع المحافظة على الخصوصية الحضارية للعالم الإسلامي عامة والبلاد التونسية خاصة.

لم يقع حلّ هذا الهاجس بشكل حاسم. فلئن كنّا نلحظ أنّ هناك تطوّرا تدريجيا في سير عمليات الإصلاح عموما، بلغ أوجه في تونس مع وصول خير الدين إلى الوزارة الكبرى في 1873، فإنّ حلول الاستعمار ساهم في تجذير ردود الفعل المحافظة التي ابتغت صيانة الهوية، في مواجهة الموجة التغريبية التي حمل لواءها، حتّى بعد الاستقلال، بعض التونسيين ممّن تبنوا مضمون قولة طه حسين في السبيل التي تهدينا إلى التقدّم: "أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم، لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يُحمد منها وما يُعاب[157]."

[157] طه حسين، *مستقبل الثقافة في مصر*، دار المعارف، القاهرة، ط.2، 1996، ص.39.

لم تكن هناك إذن حركة إصلاح متجانسة، فجميع الأفكار، من أقصى المحافظة إلى أقصى التغريب، كانت حاضرة وتنتسب إلى الحركة الإصلاحية، وكلّ مفكّر يمكنه وضع مجمل أفكاره في مكان ما في هذا الطيف الواسع من الأفكار.

إنّ الحركة الإصلاحية لم تشكّل قطعا جازما مع ماسبق، عكس فلسفة الأنوار في أروبا التي يعتبرها البعض الطريق الوحيد إلى الحداثة. وليس في ذلك في ذاته ما يعيب، ولكنّ الإشكال أنّ هذهالوضعية خلقت وضعا ملتبسا: ماحدود تشبّثنا بالتراث وأين ينتهي الانفتاح على الغرب؟ إذا أقررنا بإمكانية تجاوز حرفية النص الديني والاعتماد على مقاصده، فما هي ضوابط مثل هذه القراءة، وكيف يمكننا أن نجزم عن يقين أنّنا أدركنا هذه المقاصد؟

هذا التمزّق بين الهوية والحداثة، بين الأصالة والمعاصرة، مازلنا نعيشه اليوم بكامل تفاصيله، كأنّنا لم نتقدّم خطوة منذ تلك الفترة. وحسبنا أن نذكر مسألتين:

المسألة الأولى هي لغة التعليم عموما، ولغة تعليم العلوم الصحيحة خصوصا. لانزال إلى اليوم نشهد جدلا حول هذا الموضوع، ومازال الموقف الرسمي يتبنّى اعتماد اللغة الفرنسية لتدريس العلوم الصحيحة، وكأنّنا لانزال نراها لغة الحضارة، وكأنّ اللغة العربية قاصرة عن ذلك . ويرحم الله محمّد فاضل الجمّالي لمّا سئل إن كانت اللغة العربية تصلح للتدريس الجامعي فأجاب:« إنّه لما يحزّ في النفس ...أن يوجّه إلى عربي

سؤال بهذه الصيغة وكان الأجدر أن يكون السؤال: هل يصلح العرب للبقاء في هذا العصر أم هم أجدر بالفناء؟[158]. »

المسألة الثانية تخص الفكر الديني. إذ نجد أنّ هناك ميلا إلى الاحتجاج بالإسلام التونسي المالكي الزيتوني المعتدل في مواجهة موجة التطرّف وميل البعض إلى السلفية الجهادية. ولكن إن دقّقنا في المناهج التأويلية المستعملة، نجد أنّها تكاد تكون متماثلة في بعض الأحيان، ممّا يطرح السؤال حول كيفية تحديد ماهية هذا الاعتدال المزعوم.[159]

إنّ فضل حركة الإصلاح يكمن في فتحها باب السؤال على مصراعيه، ولكنّها لم تصل إلى تقديم أجوبة حاسمة. ولعلّنا اليوم، في خضمّ هذا الحراك الذي تعيشه تونس منذ 2011، نروم الإمساك ببعض خيوطها...

---

[158] محمد فاضل الجمالي، *دفاعا عن العربية*، مؤسسات عبد الكريم عبد الله، تونس، 1996، ص. 59

[159] تمّ تناول هذه الإشكالية في ملتقى نظمته جمعية تونس الفتاة ومؤسسة كونراد أديناور في 4 مارس 2017. ومن المنتظر أن تصدر أعمال هذا الملتقى في 2018.

الفهرس

تقديم 4

حمزة عمر

إصلاح التعليم في تونس بين الزيتونة والصادقية 6

د. أحمد الطويلي

الإصلاح والتجديد في تونس الحديثة: قراءة في جهود الشيخ محمد النخلي التجديدية 23

د. احميده النيفر

النسويّة في الفكر الإصلاحيّ التونسيّ الزّيتونيّ: الطاهر الحدّاد أنموذجا (1899-1935) **46**

د.منية العلمـــي

الوعي السياسي لدى حركة تونس الفتاة (حركة الشباب التونسي) 81

د.محمد لطفي الشابيي

جدليّة الفهم والوهم: قراءة في تجربة قابادو الإصلاحية 105

د. ناجي حجلاوي

تقرير تأليفي 126

حمزة عمر

الفهرس 134

جمعيّة تونس الفتاة

تونس الفتاة هو إسم أطلق على حركة وطنية في أوائل القرن العشرين، عرفت كذلك بإسم حركة الشباب التونسي، وكان من زعمائها عبد العزيز الثعالبي وعلي باش حانبة وغيرهم.

تأسست الجمعية يوم 5 ماي 2012، وهي ذات أبعاد ثقافية وتربوية.

أهداف الجمعيّة

- تحفيز الشباب على المشاركة الفعالة في الحياة العامة وعلى كافة أشكال الإبداع.
- الدعوة إلى مجتمع تعدّدي يقبل بمختلف الآراء شرط أن لا تدعو إلى العنف.
- الدعوة إلى قيم المواطنة والحداثة مع التمسّك بالهويّة العربية الإسلاميّة.

الهاتف: (+216)58528732

الموقع: www.tounesaf.org

البريد الالكتروني: taf@tounesaf.org

الصفحة على فايسبوك: www.facebook.com/tounesalfatet

الصفحة على تويتر: www.twitter.com/tounesalfatet